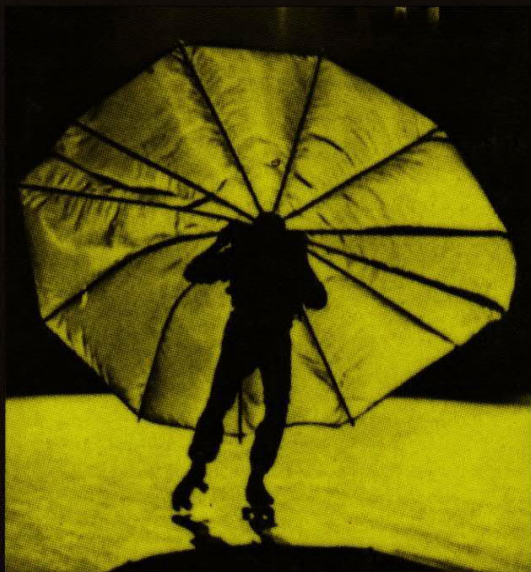


Jean Baudrillard



*El otro
por sí mismo*



ANAGRAMA
Colección Argumentos

El otro por sí mismo

Jean Baudrillard

El otro por sí mismo

Traducción de Joaquín Jordá



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
L'autre par lui-même (Habilitation)
© Éditions Galilée
Paris, 1987

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: © Foto de Seymour Rosen de la performance
«Pelican, 1963» de Robert Rauschenberg. Cortesía
de la Leo Castelli Gallery, Nueva York

Primera edición: enero 1988
Segunda edición: enero 1994
Tercera edición: septiembre 1997



© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1988
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0090-0
Depósito Legal: B. 32366-1997

Printed in Spain

LiberdupleX, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

EL OTRO POR SI MISMO

Resulta paradójico establecer el panorama retrospectivo de una obra que jamás se ha pretendido prospectiva. Es como cuando Orfeo se vuelve demasiado pronto hacia Eurídice y con ello la envía para siempre a los Infiernos. Hay que hacer como si la obra se preexistiera a sí misma y presintiera su final desde el principio. Esto puede ser de mal augurio. Sin embargo, hay ahí un ejercicio de simulación capaz de entrar en resonancia con uno de los temas fundamentales del conjunto: hacer como si la obra estuviera cerrada, como si se desarrollara de una manera coherente, como si siempre hubiera existido. Así que no veo otro modo de hablar de ella sino en términos de simulación, un poco a la manera como Borges reconstituye una civilización perdida a través de los fragmentos de una biblioteca. Es decir, no puedo plantearme el problema de la verosimilitud sociológica, al que, por otra parte, me costaría muchísimo responder, sino ubi-

carne simplemente en la posición del viajero imaginario que tropieza con estos escritos como con un manuscrito olvidado y que, a falta de documentos suplementarios, se esfuerza en reconstituir la sociedad que describen.

EL EXTASIS DE LA COMUNICACION

Todo ha partido de los objetos, pero ya no existe el sistema de los objetos. Su crítica siempre fue la de un signo cargado de sentido, con su lógica fantasmática e inconsciente y su lógica diferencial y prestigiosa. Detrás de estas dos lógicas, un sueño antropológico: el de un estatuto del objeto más allá del cambio y el uso, más allá del valor y la equivalencia, el sueño de una lógica sacrificial: don, gasto, potlach, parte maldita, consumación, cambio simbólico.

Todo ello sigue existiendo, y simultáneamente desaparece. La descripción de tal universo proyectivo, imaginario y simbólico, siempre fue la del objeto como espejo del sujeto. La oposición del sujeto y el objeto siempre fue significativa, al igual que el imaginario profundo del espejo y de la escena. Escena de la historia, pero también escena de la cotidianidad emergiendo a la sombra de una historia cada vez más políticamente desinvertida.

Hoy, ni escena ni espejo, sino pantalla y red.

Ni trascendencia ni profundidad, sino superficie inmanente del desarrollo de las operaciones, superficie lisa y operativa de la comunicación. A imagen y semejanza de la televisión, el mejor objeto prototípico de esta nueva era, todo el universo que nos rodea e incluso nuestro propio cuerpo se convierten en pantalla de control.

Ya no nos proyectamos en nuestros objetos con los mismos afectos, las mismas fantasías de posesión, de pérdida, de duelo, de celos: la dimensión psicológica se ha esfumado, aunque podamos descubrirla en el detalle.

Barthes ya lo había señalado a propósito del coche: una lógica de la posesión, de la proyección propia de una fuerte relación subjetiva, es sustituida por una lógica de la conducción. Nada de fantasías de poder, de velocidad, de apropiación unidas al objeto mismo, sino táctica potencial vinculada a su utilización (dominio, control y mando, optimización del juego de posibilidades que ofrece el coche como vector, y ya no como santuario psicológico), y con ello transformación del sujeto mismo, que así se vuelve ordenador de la conducción y no demiurgo ebrio de poder. El vehículo se convierte en una burbuja, el salpicadero en una consola, y el paisaje de alrededor se extiende como una pantalla televisada.

Pero podemos imaginar una fase posterior a la actual, en la que el coche siga siendo un

material de prestación: una fase en la que se convierta en red informativa. Os habla, os informa «espontáneamente» sobre su estado general, y sobre el vuestro (negándose eventualmente a funcionar si no funcionáis bien), el coche consultante y deliberante, pareja en una negociación general del modo de vida, algo (o alguien: en esa fase ya no hay diferencia) con lo que estáis *conectados* —la baza fundamental se convierte en la comunicación con el coche, un test perpetuo de presencia del sujeto en sus objetos—, interfaz ininterrumpida.

A partir de entonces, ya no cuentan la velocidad o el desplazamiento, ni siquiera la proyección inconsciente, ni la competición ni el que ha comenzado la desacralización del coprestigio. Hace mucho tiempo, por otra parte, che en ese sentido («¡Fin de la velocidad!», «¡circulo más, consumo menos!»). Se instala preferentemente un ideal ecológico, de regulación, de funcionalidad bien templada, de solidaridad entre todos los elementos de un mismo sistema, de control y gestión global de un conjunto. Cada sistema (incluido el universo doméstico) forma una especie de nicho ecológico, de decorado relacional en el que todos los términos deben mantenerse en contacto perpetuo, informados de su respectivo estado y del de la totalidad del sistema, pues el desfallecimiento

de un único término puede llevar a la catástrofe.

Sin duda, todo esto no es más que un discurso, pero hay que entender que el análisis del consumo de los años sesenta/setenta partía también del discurso publicitario o del, pseudo-conceptual, de los profesionales. El «consumo», la «estrategia del deseo» sólo han sido inicialmente un metadiscurso, el análisis de un mito proyectivo del que nadie ha sabido jamás cuál era su incidencia real. Jamás se supo más, en el fondo, acerca de la verdad de la relación de las personas con sus objetos que acerca de la realidad de las sociedades primitivas. Esto es lo que permite organizar su mito, pero también porque es inútil pretender verificar estadísticamente, objetivamente, estas hipótesis. Como sabemos, el discurso de los publicitarios sirve inicialmente para los propios publicitarios, y nada nos asegura que el actual discurso sobre la informática y la comunicación no sirva exclusivamente a los profesionales de la informática y la comunicación (el discurso de los intelectuales y los sociólogos plantea, asimismo, idéntico problema).

Telemática privada: cada uno de nosotros se ve prometido a los mandos de una máquina hipotética, aislado en posición de perfecta so-

beranía, a infinita distancia de su universo original, es decir, en la exacta posición del cosmonauta en su burbuja, en un estado de ingravidez que le obliga a un vuelo orbital perpetuo, y a mantener una velocidad suficiente en el vacío so pena de acabar estrellándose contra su planeta originario.

Esta realización del satélite orbital en el universo cotidiano corresponde a la elevación del universo doméstico a la metáfora espacial, con la puesta en órbita de dos habitaciones-cocina-ducha en el último módulo lunar, y por tanto con la satelización de lo real. La cotidianidad del hábitat terrestre hipostasiada en el espacio es el final de la metafísica, y el comienzo de la era de la hiperrealidad. Quiero decir: lo que aquí se proyectaba mentalmente, lo que se vivía en el hábitat terrestre como metáfora ahora es proyectado, sin la menor metáfora, en el espacio absoluto, el de la simulación.

Nuestra propia esfera privada ya no es una escena en la que se interprete una dramaturgia del sujeto atrapado tanto por sus objetos como por su imagen, nosotros ya no existimos como dramaturgo o como actor, sino como terminal de múltiples redes. La televisión es su prefiguración más directa, pero el espacio mismo de habitación es lo concebido actualmente como espacio de recepción y de opera-

ción, como pantalla de mando, terminal dotada de poder telemático, es decir, de la posibilidad de regularlo todo a distancia, incluido el proceso de trabajo en las perspectivas de trabajo telemático a domicilio, y sin duda, además, el consumo, el juego, las relaciones sociales, el ocio. Cabe imaginar simuladores de ocio o de vacaciones del mismo modo que existen simuladores de vuelo para los pilotos de avión.

¿Ciencia ficción? Sin duda, pero hasta ahora todas las mutaciones del entorno han provenido de una tendencia irreversible a la abstracción formal de los elementos y las funciones, a su homogeneización en un único proceso, al desplazamiento de las gestualidades, los cuerpos y los esfuerzos hacia mandos eléctricos o electrónicos, a la miniaturización, en el tiempo y en el espacio, de procesos cuya escena —que ya no es una escena— se convierte en la de la memoria infinitesimal y del espacio.

Ahí reside, por otra parte, nuestro problema, en la medida en que esta encefalización electrónica, esta miniaturización de los circuitos y de la energía, esta transitorización del entorno relegan a la inutilidad, al desuso y casi a la obscenidad, todo lo que constituía anteriormente la escena de nuestra vida. Sabemos que la mera presencia de la televisión convier-

te el hábitat en una especie de envoltura arcaica, en un vestigio de relaciones humanas cuya supervivencia deja perplejo. A partir del momento en que esta escena ya no es habitada por sus actores y sus fantasías, a partir del momento en que los comportamientos se focalizan sobre determinadas pantallas o terminales operacionales, el resto aparece como un gran cuerpo inútil, abandonado y condenado. Lo real mismo parece un gran cuerpo inútil.

Han llegado los tiempos de una miniaturización, de un telemando y de un microproceso del tiempo, de los cuerpos, de los placeres. Ya no existe un principio ideal de estas cosas a escala humana. Sólo persisten efectos miniaturizados, concentrados, inmediatamente disponibles. Tal cambio de escala es visible en todas partes: este cuerpo, nuestro cuerpo, aparece como superfluo en su extensión, en la multiplicidad y la complejidad de sus órganos, de sus tejidos, de sus funciones, ya que todo se concentra hoy en el cerebro y en la fórmula genética, que resumen por sí solos la definición operacional del ser. El campo, el inmenso campo geográfico, parece un cuerpo desértico cuya extensión resulta innecesaria (y que aburre atravesar, incluso al margen de las autopistas) a partir del momento en que todos los acontecimientos se resumen en las ciudades, a su vez en vías de reducirse a unas cuantas cumbres

miniaturizadas. Y el tiempo: ¿qué decir del inmenso tiempo libre que se nos deja, demasiado tiempo que nos rodea como un solar sin edificar, una dimensión ahora inútil en su desarrollo, a partir del momento en que la instantaneidad de la comunicación ha miniaturizado nuestros intercambios a una sucesión de instantes?

El cuerpo como escena, el paisaje como escena, el tiempo como escena desaparecen progresivamente. Lo mismo ocurre con el espacio público: el teatro de lo social, el teatro de lo político se reducen cada vez más a un gran cuerpo blando y a unas cabezas múltiples. La publicidad, en su nueva versión, ya no es el escenario barroco, utópico y extático de los objetos y del consumo, sino el efecto de una visibilidad omnipresente de las empresas, las marcas, los interlocutores sociales, las virtudes sociales de la comunicación. La publicidad lo invade todo a medida que desaparece el espacio público (la calle, el monumento, el mercado, la escena, el lenguaje). Ordena la arquitectura y la realización de super-objetos como Beaubourg, les Halles o La Villette, que literalmente son monumentos (o antimonumentos) publicitarios, no porque se centren en el consumo, sino porque, en principio, se ofrecen como demostración de la operación de la cultura, de la operación cultural de la mercancía

y la masa en movimiento. Esta es nuestra única arquitectura actual: grandes pantallas en donde se refractan los átomos, las partículas, las moléculas en movimiento. No una escena pública, un espacio público, sino gigantescos espacios de circulación, de ventilación, de conexión efímera.

Lo mismo ocurre con el espacio privado. Su desaparición es contemporánea a la del espacio público. Ni éste es ya un espectáculo, ni aquél es ya un secreto. La distinción entre un interior y un exterior, que describía acertadamente la escena doméstica de los objetos y la de un espacio simbólico del sujeto, se ha borrado en una *doble obscenidad*: la actividad más íntima de nuestra vida se convierte en pasto habitual de los media (televisión no-stop sobre la familia Loud's en USA, innumerables «tranches de vie» y emisiones psi en la televisión francesa), pero también el universo entero acude a desplegarse innecesariamente en nuestra pantalla doméstica. Pornografía microscópica del universo, pornografía en tanto es forzada y desmesurada, exactamente igual que el primer plano sexual en el porno. Todo ello hace estallar la escena antes protegida por una distancia mínima e interpretada conforme a un ritual secreto sólo conocido por los actores.

No cabe duda de que el universo privado era

alimento, en cuanto nos separaba de los demás, del mundo, en cuanto estaba investido de un muro protector, de un imaginario protector. Pero recogía también el beneficio simbólico de la alienación: el Otro existe y la alteridad puede interpretarse para bien y para mal. Así fue vivida la sociedad de consumo bajo el signo de la alienación, como sociedad del espectáculo. Y, precisamente, había espectáculo, y éste, incluso alienado, jamás es obsceno. La obscenidad comienza cuando ya no hay espectáculo ni escena, ni teatro, ni ilusión, cuando todo se hace inmediatamente transparente y visible, cuando todo queda sometido a la cruda e inexorable luz de la información y la comunicación.

Ya no estamos en el drama de la alienación, sino en el éxtasis de la comunicación. Y este éxtasis sí es obsceno. Obsceno es lo que acaba con toda mirada, con toda imagen, con toda representación. No es sólo lo sexual lo que se vuelve obsceno: actualmente existe toda una pornografía de la información y la comunicación, una pornografía de los circuitos y las redes, de las funciones y los objetos en su legibilidad, fluidez, disponibilidad y regulación, en su significación forzada y en sus resultados, sus conexiones, su polivalencia, su expresión libre...

Ya no es la obscenidad de lo oculto, repri-

mido, oscuro, sino la de lo visible, de lo demasiado visible, de lo más visible que lo visible, la obscenidad de lo que ya no tiene secreto, de lo que es enteramente soluble en la información y la comunicación.

Marx ya denunciaba la obscenidad de la mercancía, unida al principio de su equivalencia, al abyecto principio de su libre circulación. La obscenidad de la mercancía procede de que es abstracta, formal y ligera, respecto a la pesadez, opacidad y sustancia del objeto. La mercancía es legible: en contra del objeto que jamás confiesa enteramente su secreto, manifiesta siempre su esencia visible, esto es, su precio. La mercancía es el lugar de transcripción de todos los objetos posibles: a través de ella, comunican los objetos; la forma mercancía es el primer gran medium del mundo moderno. Pero el mensaje que entregan con ella es radicalmente simplificado, y siempre el mismo: su valor de cambio. Así pues, en el fondo, el mensaje ya no existe, sino sólo el medium que se impone en su circulación pura. A eso le llamamos éxtasis: el mercado es una forma extática de la circulación de los bienes, así como la prostitución y la pornografía son formas extáticas de la circulación del sexo.

Elevando este análisis al cuadrado se entiende qué ocurre con la transparencia y la obscenidad del universo de la comunicación, que

dejan a su espalda las del universo de la mercancía, en cierto modo relativas.

Todas las funciones subsumidas en una única dimensión, la de la comunicación: es el éxtasis. Todos los acontecimientos, los espacios y las memorias subsumidos en la única dimensión de la información: es la obscenidad.

A la obscenidad cálida y sexual sucede la obscenidad fría y comunicacional. La primera implicaba una forma de promiscuidad, la de los objetos amontonados y acumulados en el universo privado, o la de todo lo que no se ha dicho y bulle en el silencio de la inhibición; se trataba de una promiscuidad orgánica, visceral, carnal. En cambio, la promiscuidad imperante sobre las redes de la comunicación es la de una saturación superficial, una sollicitación incesante, un exterminio de los espacios intersticiales. Levanto mi receptor telefónico y me asalta toda la red marginal, me acosa con la insoportable buena fe de lo que quiere y pretende comunicar. Las radios libres: hablan, cantan, se expresan. Muy bien. Pero en términos de medium, el resultado es éste: un espacio, el de la banda FM, se encuentra saturado, las emisoras se encabalgan, se mezclan: algo que era libre porque tenía espacio deja de serlo —la palabra es libre, aunque yo ya no lo soy, ni llego a saber lo que quiero, tal es la satu-

ración del espacio y fuerte la presión de todo lo que pretende hacerse oír.

Caigo en el éxtasis negativo de la radio.

Unido a este delirio de la comunicación existe un estado típico de fascinación y vértigo. Una forma de placer tal vez singular, pero aleatoria y vertiginosa. Siguiendo a Caillois en su clasificación de los juegos: *mimicry*, *agôn*, *aléa*, *ilynx* —juegos de expresión, juegos de competición, juegos de azar, juegos de vértigo—, la tendencia de toda nuestra cultura nos llevaría de una desaparición de las formas expresivas y competitivas a una ampliación de las formas del azar y el vértigo.

Estas ya no suponen juegos de escena, de espejo, de desafío o de alteridad, sino que más bien resultan extáticas, solitarias y narcisistas. El placer ya no es el de la manifestación escénica o estética (*seductio*), sino el de la fascinación pura, aleatoria y psicotrópica (*subductio*). Esto no supone necesariamente un juicio negativo, aunque sin duda aparezca una mutación profunda y original de las formas de percepción y de placer. Apenas llegamos a medir sus consecuencias. Aplicando nuestros criterios antiguos y los reflejos de una sensibilidad «escénica», corremos el riesgo de ignorar la irrup-

ción, en la esfera sensorial, de esta forma nueva, extática y obscena.

Algo es seguro: si la escena nos seducía, lo obsceno nos fascina. Pero el éxtasis es lo contrario de la pasión. Deseo, pasión, seducción —o también, según Caillois, expresión y competición—, son los juegos del universo cálido. Extasis, fascinación, obscenidad, comunicación —o también, según Caillois, azar, suerte y vértigo—, son los juegos del universo frío, del universo cool (incluso el vértigo es frío, en especial el de las drogas).

De todos modos, tendremos que sufrir esta extraversión forzada de toda interioridad, esta introyección forzada de toda exterioridad que constituye el imperativo categórico de la comunicación. Es posible que aquí convenga utilizar ciertas metáforas procedentes de la patología. Si la histeria era la patología de una puesta en escena exacerbada del sujeto, de una conversión teatral y operática del cuerpo, y si la paranoia era la patología de la organización y estructuración de un mundo rígido y celoso, a partir de la promiscuidad inmanente y la conexión perpetua de todas las redes en la comunicación e información nos hallamos en una nueva forma de esquizofrenia. Hablando con exactitud, ya no es la histeria o la paranoia proyectiva, sino el estado de terror característico del esquizofrénico —una excesiva proxi-

mitad de todo, una promiscuidad infecta de todo—, que le inviste y le penetra sin resistencia, sin que ningún halo, ninguna aura, ni siquiera la de su propio cuerpo, le protejan. El esquizofrénico está abierto a todo pese a sí mismo, y vive en la mayor confusión. Es la presa obscena de la obscenidad del mundo. Más que por la pérdida de lo real, se caracteriza por esta proximidad absoluta e instantaneidad total de las cosas, una sobreexposición a la transparencia del mundo. Despojado de toda escena y atravesado sin obstáculo, ya no puede producir los límites de su propio ser, ya no puede producirse como espejo. Y se convierte así en pura pantalla, pura superficie de adsorción y reabsorción de las redes de influencia.

LOS RITUALES DE LA TRANSPARENCIA

La incertidumbre de existir y, de rebote, la obsesión por demostrar nuestra existencia, prevalecen sin duda hoy sobre el deseo típicamente sexual. Si la sexualidad es una puesta en juego de nuestra identidad (hasta en el hecho de hacer niños), ya no estamos exactamente capacitados para dedicarnos a ella, pues bastante trabajo nos cuesta salvaguardar nuestra identidad como para, además, encontrar energía para ocuparnos de otra cosa. Fundamentalmente nos interesa demostrar nuestra existencia, aunque no tenga otro sentido que ése.

Tal cosa puede observarse en los recientes graffitis de Nueva York o de Río. La generación anterior decía: «Existo, me llamo Fulano, vivo en Nueva York.» Contenían una carga de sentido, aunque casi alegórico: el del nombre. Los actuales son sólo gráficos e indescifrables. Siempre dicen, implícitamente: «Existo.» Y al mismo tiempo: «No tengo nombre, no tengo sentido, no quiero decir nada.» Necesidad de

hablar cuando no hay nada que decir. Necesidad tanto mayor cuando no se tiene nada que decir, del mismo modo que existir es mucho más urgente cuando la vida carece de sentido. Con ello, la sexualidad se relega a un segundo plano como una forma de trascendencia incluso lujosa, de despilfarro de la existencia, mientras que la urgencia absoluta consiste simplemente en verificar dicha existencia.

Recuerdo una escena de una exposición hiperrealista en Beaubourg: varias esculturas, o más bien varios maniquíes, completamente realistas, color carne, íntegramente desnudos en una posición, sin ningún equívoco, banal. Instantaneidad de un cuerpo que nada quiere decir y nada tiene que decir, que está simplemente allí y, con ello, provoca una especie de estupefacción en los espectadores. La reacción de la gente era interesante: se inclinaban para ver algo, los poros de la piel, los pelos del pubis, todo. Sin embargo, no había nada que ver. Algunos querían incluso tocar, para experimentar la realidad de ese cuerpo, pero, naturalmente, eso no funcionaba, porque todo estaba ya allí. Ni siquiera engañaba al ojo. Cuando el ojo se engaña, el juicio se divierte en adivinar, e incluso cuando no se intenta engañar siempre hay una especie de adivinación en el placer estético y táctil que procura una forma.

Aquí, nada, salvo la extraordinaria técnica mediante la cual el artista consigue apagar todas las señales de la adivinación. Ya no queda la sombra de una ilusión detrás de la veracidad de los pelos. Nada que ver: por ello la gente se agacha, se acerca y huele este hiperparecido alucinante, espectral en su simplicidad. Se agachan para comprobar algo asombroso: *una imagen en la cual no hay nada que ver.*

Ahí está la obscenidad: en que no haya nada que ver. No es sexual sino real. El espectador no se agacha por curiosidad sexual, sino para comprobar la textura de la piel, la textura infinita de lo real. Es posible que en la actualidad sea éste nuestro auténtico acto sexual: *comprobar hasta el vértigo la inútil objetividad de las cosas.*

En muchos casos, nuestra imaginería erótica y pornográfica, toda esa panoplia de senos, nalgas y sexos, no tiene más sentido que éste: expresar la inútil objetividad de las cosas. La desnudez sólo sirve como intento desesperado para subrayar la existencia de algo. El culo no es más que efecto especial. *Lo sexual no es más que un ritual de la transparencia.* Antes había que esconderlo, hoy en cambio sirve para esconder la raquítica realidad, y también para participar, claro está, de esta pasión desencarnada.

¿De dónde proceden entonces la fascinación

de tales imágenes? Evidentemente, no de la seducción (que es un desafío a esta pornografía, a esta objetividad inútil de las cosas). Ni siquiera las miramos, a decir verdad. Para que exista mirada, es preciso que un objeto se vele y se desvele, desaparezca a cada instante; por ello la mirada manifiesta una especie de oscilación. Por el contrario, estas imágenes no están tomadas en un juego de emergencia y de desaparición. El cuerpo ya está allí *sin la chispa de una ausencia posible*, en el estado de radical desilusión que es el de la pura presencia. En una imagen, determinadas partes son visibles y otras no, las visibles hacen invisibles a las otras, se instala un ritmo de la emergencia y del secreto, una línea de flotación de lo imaginario. En cambio aquí, todo resulta de una visibilidad equivalente, todo comparte el mismo espacio sin profundidad. Y la fascinación procede justamente de tal desencarnación (la estética de la desencarnación mencionada por Octavio Paz). La fascinación es la pasión desencarnada de una mirada sin objeto, de una mirada sin imagen. Hace mucho tiempo que todos nuestros espectáculos mediáticos han franqueado el muro de la estupefacción. Una exacerbación vitrificada del cuerpo, una exacerbación vitrificada del sexo, una escena vacía en la que no sucede nada, y que, no obstante, llena la mirada. También la información, o lo

político: no sucede nada, y, sin embargo, nos sentimos saturados.

¿Deseamos dicha fascinación? ¿Deseamos dicha objetividad pornográfica del mundo? ¿Cómo saberlo? Sin duda existe un vértigo colectivo de huida hacia adelante en la obscenidad de una forma pura y vacía, donde a la vez se juegan la desmesura de lo sexual y su descalificación, la desmesura de lo visible y su degradación. Esta fascinación también afecta al arte moderno, cuyo objetivo es ya literalmente no ser contemplable, desafiar toda seducción de la mirada. El arte moderno sólo ejerce la magia de su desaparición.

Pero esta obscenidad e indiferencia no llevan necesariamente a un punto muerto. Pueden convertirse de nuevo en valores colectivos; vemos, además, reconstituirse a su alrededor nuevos rituales, los rituales de la transparencia. Por otra parte, sin duda no hacemos más que interpretar la comedia de la obscenidad y la pornografía, así como otros interpretan la comedia de la ideología y la burocracia (cierto, colectivamente, en el Este), o la sociedad italiana interpreta la comedia de la confusión y el terrorismo. En la publicidad se interpreta *la comedia* del strip-tease femenino (de ahí la ingenuidad de cualquier vindicación feminista contra esta «prostitución»). Sigue siendo también un ritual de la transparencia.

Liberación sexual, pornografía omnipresente, información, participación, expresión libre. Si todo eso fuera cierto, resultaría insoportable. Si todo eso fuera cierto, viviríamos realmente en la obscenidad, es decir, en la verdad desnuda, en la insensata pretensión de las cosas a expresar su verdad. Afortunadamente, su destino nos protege pues, en el colmo de las cosas, cuando van a *verificarse*, siempre se reversibilizan y recaen en el secreto.

Nadie sabría decir si el sexo ha sido liberado o no, si la tasa de goce sexual ha aumentado o no. Tanto en la sexualidad como en el arte, la idea de progreso es absurda. Por el contrario, la obscenidad y la transparencia progresan ineluctablemente, justamente porque ya no pertenecen al orden del deseo, sino al frenesí de la imagen. En materia de imágenes, la sollicitación y la voracidad aumentan desmesuradamente. *Se han convertido en nuestro auténtico objeto sexual*, el objeto de nuestro deseo. Y en esta confusión de deseo y equivalente materializado en la imagen —no sólo deseo sexual, sino también deseo de saber y equivalente materializado en la «información», deseo de sueño y equivalente materializado en todos los Disneylandia del mundo, deseo de espacio y equivalente programado en el tránsito de las vacaciones, deseo de juego y equivalente programado en la telemática privada, etc.—, reside la obs-

cenidad de nuestra cultura. La promiscuidad y la ubicuidad de las imágenes, la contaminación viral de las cosas por las imágenes, son las características fatales de nuestra cultura. Y no hay límites para ello, pues las imágenes, al contrario que las especies animales sexuadas sobre las que vela una especie de regulación interna, no están protegidas en absoluto de la pululación indefinida, ya que no se engendran sexualmente y no conocen el sexo ni la muerte. Esta es la razón, además, de que nos obsesionen, en este período de recesión del sexo y la muerte: soñamos, a través de ellas, con la inmortalidad de los protozoos, que se mutiplican al infinito por contigüidad y sólo conocen un encadenamiento asexual.

En los rituales de la transparencia hay que incluir todo el entorno de prótesis y de protección sustitutivo de las defensas biológicas y naturales del cuerpo. Todos somos niños-burbuja, como el que ha muerto recientemente en América: viviendo en su burbuja, una escafandra proporcionada por la NASA, rodeado de todo el espacio médico, protegido de todos los contagios por el espacio inmunitario artificial, acariciado por su madre a través de paredes de cristal con unos manguitos de plástico, riendo y creciendo en su atmósfera extra-

terrestre bajo la mirada de la ciencia (hermano experimental del niño-lobo, del niño salvaje adoptado por los lobos —aunque hoy sean los ordenadores los que le adoptan). Este niño-burbuja prefigura el futuro, la asepsia total, la eliminación de todos los gérmenes: forma biológica de la transparencia. Es el símbolo de la existencia en el vacío, que hasta ahora sólo era la de las bacterias y las partículas en los laboratorios, pero que cada vez más será la nuestra: presurizados en el vacío como los discos, conservados en el vacío como los supercongelados, muriendo en el vacío como las víctimas de la testarudez terapéutica. Pensando y reflexionando en el vacío como lo ilustra en todas partes la inteligencia artificial.

La creciente cerebralidad de las máquinas debe provocar normalmente la purificación tecnológica de los cuerpos. Cada vez el cuerpo humano podrá contar menos con sus anticuerpos, y habrá que protegerle, por tanto, desde el exterior. La purificación artificial de todos los medios, de todos los ambientes, suplirá los desfallecientes sistemas inmunológicos internos. Y son desfallecientes porque una irreversible tendencia, llamada progreso, lleva a desposeer al cuerpo y al espíritu humanos de sus sistemas de iniciativa y defensa, para trasladarlos a unos artefactos técnicos. Desposeído de sus defensas, el hombre pasa a ser eminente-

temente vulnerable a la ciencia. Desposeído de sus fantasías, para a ser eminentemente vulnerable a la psicología. Liberado de sus gérmenes, pasa a ser eminentemente vulnerable a la medicina.

No es insensato afirmar que el exterminio de los hombres comienza por el exterminio de los gérmenes. Pues tal como es, con sus humores, sus pasiones, su risa, su sexo, sus secreciones, el mismo hombre no es más que un sucio y pequeño virus irracional que altera el universo de la transparencia. Cuando todo esté expurgado, cuando se haya puesto fin a los procesos virales, a toda contaminación social y bacilar, sólo quedará el virus de la tristeza, en un universo de una limpieza y una sofisticación mortales.

Siendo el pensamiento, a su manera, una red de anticuerpos y un sistema de defensa inmunológica natural, también está gravemente amenazado. Será sustituido con ventaja por la burbuja cerebro-espinal, desembarazado de cualquier reflejo animal o metafísico. Nuestro cerebro, nuestro propio cuerpo, se han convertido en esta burbuja, esta esfera expurgada, este envoltorio transparente en cuyo interior nos refugiamos, desvalidos y superprotegidos, como ese desconocido niño condenado a la inmunidad artificial y a la transfusión perpetua, y a morir tan pronto como haya besado a su madre.

Hoy la ley es así: a cada cual su burbuja. Al igual que en el espacio geográfico, tras haber alcanzado los límites del planeta y explorado todos sus confines, sólo podemos implosionar en un espacio cada vez más circunscrito en función de nuestra creciente movilidad, la del avión o de los medias, hasta un punto en que todos los viajes ya se han producido y en donde todas las veleidades de dispersión, evasión y desplazamiento se concentran en un único punto fijo, en una inmovilidad que ya no es la del no-movimiento, sino la de la ubicuidad potencial, la de una movilidad absoluta que anula su propio espacio a fuerza de recorrerlo incesantemente y sin esfuerzo; así como la transparencia ha estallado en mil fragmentos similares a los añicos de un espejo en el cual todavía vemos reflejarse furtivamente nuestra imagen, justo antes de desaparecer. Como en los fragmentos de un holograma, cada añico contiene el universo entero. Esta es también la característica del objeto fractal: reencontrarse por entero en el menor de sus detalles. Por la misma razón, podemos hablar hoy de un *sujeto fractal* que, en lugar de trascenderse en una finalidad o un conjunto que le supera, se difracta en una multitud de egos miniaturizados, absolutamente semejantes entre sí, que se desmultiplican em-

brionariamente como en un cultivo biológico, saturando por escisiparidad su entorno hasta el infinito. De la misma manera que el objeto fractal se asemeja en todos sus rasgos a sus componentes elementales, el sujeto fractal sólo sueña en parecerse a cada una de sus fracciones. Su sueño, por decirlo de algún modo, involuciona hacia abajo, a un lado de toda representación, hacia la más menuda fracción molecular de sí mismo. Extraño Narciso: ya no sueña con su imagen ideal, sino con una fórmula de reproducción genética al infinito.

Anteriormente, la obsesión consistía en parecerse a los demás y perderse en la multitud. Obsesión de la conformidad, manía de la diferencia. Hace falta una solución que nos libre de parecernos a los demás. Hoy consiste en parecerse únicamente a uno mismo. Encontrarse en todas partes, desmultiplicados, pero fieles a nuestra propia fórmula; en todas partes el mismo reparto, y pasar por todas las pantallas a la vez. El parecido ya no apunta a los demás, sino que es aquel, indefinido, del individuo consigo mismo cuando se resuelve en sus elementos simples. La diferencia, al mismo tiempo, cambia de sentido. Ya no es la de un sujeto con otro, sino la diferenciación interna del mismo sujeto al infinito. La fatalidad actual corresponde al orden del vértigo interior, del estallido en lo idéntico, de la fidelidad «nar-

cisista» al propio signo y a la propia fórmula. Alienado de sí mismo, de sus múltiples clones, de sus pequeños yoes isomorfos...

Como cada individuo se resume en un punto hiperpotencial, los otros virtualmente ya no existen. Imaginarlos es imposible, además de inútil, como ocurre con el espacio si puede franquearse instantáneamente. Imaginar las tierras australes y todo cuanto nos separa de ellas resulta inútil desde que un avión nos traslada allí en veinte horas. Imaginar a los demás y todo cuanto nos acerca a ellos es inútil desde que la «comunicación» nos los vuelve inmediatamente presentes. La imaginación del tiempo, de la duración y su complejidad, es inútil desde que todo proyecto es inmediatamente realizable. Para un primitivo o un campesino, la imaginación de un más allá de su espacio natal era imposible porque ni siquiera tenía el presentimiento del fuera; el horizonte era mentalmente infranqueable. Hoy, si la imaginación es imposible, se debe a la razón inversa: todos los horizontes han sido franqueados, de antemano nos confrontamos con todos los fueros, de modo que no resta más que extasiarnos (en el sentido literal) o retraernos ante tan inhumana extrapolación.

Conocemos perfectamente esta retracción: es la del sujeto para quien el horizonte sexual y social de los demás ha desaparecido, y cuyo

horizonte mental se ha estrechado con la manipulación de sus imágenes y de sus pantallas. Tiene todo lo que necesita. ¿Por qué preocuparse del sexo y el deseo? La desafección de uno mismo y de los demás nace al hilo de las redes, es contemporánea de la forma desértica del espacio engendrada por la velocidad, de la forma desértica de lo social engendrada por la comunicación y la información.

Desmultiplicación fractal del cuerpo (del sexo, del objeto, del deseo): vistos muy de cerca, todos los cuerpos y los rostros se parecen. El primer plano de una cara es tan obsceno como el de un sexo. *Es un sexo*. Cualquier imagen, cualquier forma, cualquier parte del cuerpo vista de cerca es un sexo. Lo que adquiere valor sexual es la promiscuidad del detalle, el aumento del zoom. La exorbitancia de cada detalle nos atrae, así como la ramificación, la multiplicación serial del mismo detalle. En el extremo opuesto de la seducción, la promiscuidad extrema de la pornografía, que descompone los cuerpos en sus menores elementos y los gestos en sus menores movimientos. Y nuestro deseo acude a estas nuevas imágenes cinéticas, numéricas, fractales, artificiales, sintéticas, porque todas ellas resultan de menor definición. Casi podríamos decir que son asexuadas, como las imágenes porno, por exceso técnico de buena voluntad. Pero ya no buscamos en ellas de-

finición o riqueza imaginaria, buscamos el vértigo de su superficialidad, el artificio de su detalle, la intimidad de su técnica. Nuestro auténtico deseo es el de su artificialidad técnica, y nada más.

Lo mismo ocurre con el sexo. Exaltamos el detalle de la actividad sexual como, en una pantalla o bajo un microscopio, el de una operación química o biológica. Buscamos la desmultiplicación en objetos parciales y la realización del deseo en la sofisticación técnica del cuerpo. Del mismo modo que la liberación sexual lo cambia, el cuerpo ya no es más que una diversibilidad de superficies, una pululación de múltiples objetos, donde se pierde su finitud, su representación deseable, su seducción. Cuerpo metastático, cuerpo fractal, y ya no llamado a ninguna resurrección.

METAMORFOSIS, METAFORA, METASTASIS

¿Dónde está el cuerpo de la fábula, el cuerpo de la metamorfosis, el del puro encadenamiento de las apariencias, de una fluidez intemporal e insexual de las formas, el cuerpo ceremonial que hacen vivir las mitologías, o la Opera de Pekín y los teatros orientales, o también la danza: cuerpo no individual, dual y fluido —cuerpo sin deseo, pero capaz de todas las metamorfosis—, cuerpo liberado del espejo de sí mismo, pero entregado a todas las seducciones? ¿Y qué seducción más violenta que la de cambiar de especie, transfigurarse en lo animal, lo vegetal, incluso lo mineral y lo inanimado? Este movimiento, que nos hace traidores a nuestra propia especie y nos entrega al vértigo de todas las demás, es el modelo de la seducción amorosa, que también apunta a la extrañeza del otro sexo y a la virtualidad de ser iniciado en él como en una especie animal o vegetal diferente.

La fuerza de la metamorfosis está en el fon-

do de toda seducción, incluidas las de las formas más fáciles de sustitución, las de las caras, los roles, las máscaras. Rodeamos cada seducción de una metamorfosis, y rodeamos cada metamorfosis de un ceremonial. Así es la ley de las apariencias, y el cuerpo resulta el primer objeto atrapado en este juego.

El cuerpo de la metamorfosis no conoce la metáfora ni la operación del sentido. El sentido no se desliza de una forma a otra, son éstas las que se deslizan directamente de una a otra, como en los movimientos de la danza o en las proferaciones enmascaradas. Cuerpo no psicológico, no sexual, cuerpo liberado de cualquier subjetividad y que recupera la felinidad animal del objeto puro, del movimiento puro, de una pura transparición gestual.

Es cierto que paga esta capacidad fabulosa con una renuncia al deseo, al sexo y a la reproducción. Pero para él es una manera de no morir. Pues pasar de una especie a otra, de una forma a otra, es una forma de *desaparecer*, y *no de morir*. Desaparecer es dispersarse en las apariencias. De nada sirve morir, también hay que saber desaparecer. De nada sirve vivir, también hay que saber seducir.

El cuerpo de la metamorfosis no conoce orden simbólico, sólo una sucesión vertiginosa en la que el sujeto se pierde en los encadenamientos rituales. La seducción tampoco cono-

ce el orden simbólico. Sólo cuando se frena esta transfiguración de las formas entre sí aparece un orden simbólico, se erige una instancia cualquiera y se metaforiza el sentido de acuerdo con la ley.

Unicamente entonces, una vez cumplido el Gran Juego de la Fábula, el Vértigo y la Metamorfosis, con la aparición de la sexualidad y el deseo, el cuerpo se convierte en *metáfora*, escena metafórica de la realidad sexual, con su cortejo de deseos y de inhibiciones.

Ahí ya aparece un extraordinario empobrecimiento: en lugar de ser el teatro suntuoso de múltiples formas iniciáticas, de la crueldad y la versatilidad de las apariencias, lugar de la fantasmagoría de las especies, de los sexos y las diversas maneras de morir, el cuerpo no es más que el exponente de una única marca entre todas: la diferencia sexual, y la escena de un único guión, la fantasmática sexual inconsciente. Ya no es la fabulosa superficie de inscripción de los sueños y las divinidades, sino sólo la escena de la fantasía y la metáfora del sujeto. El cuerpo ceremonial no es transparente a una verdad, aunque sea metafórica, del sexo y el inconsciente (aquí es donde aparecen los límites del psicoanálisis, que no ha escuchado bien la Fábula, aunque siempre pretenda referirse a ella, y que continúa siendo inepto

para opinar acerca de este ser vertiginoso, pero sin deseo, de la metamorfosis).

Las formas juegan entre sí, se intercambian entre sí sin pasar por el imaginario psicológico de un sujeto. Allí, el mundo es mundo, y el lenguaje sólo una de sus formas posibles. Lo imaginario, nuestro imaginario, no es más que el vestigio psicológico del prestigio cruel de las formas y las apariencias. Es la forma degradada de la ilusión genial y del reino de las metamorfosis.

Cuerpo psicológico, cuerpo inhibido, cuerpo neurotizado, espacio de la fantasía, espejo de la alteridad, espejo de la identidad, lugar del sujeto atrapado por su propia imagen y por su propio deseo, nuestro cuerpo ya no es pagano y mítico, sino cristiano y metafórico; cuerpo del deseo, y no de la fábula.

Le hemos hecho sufrir una especie de *precipitación materialista*. Tal como hoy lo interpretamos, en lugar de la adivinación que puede encontrarse en la danza, en el duelo y en los astros, tal como lo contamos, en nuestro simulacro inconfesado de realidad, como espacio individualizado de pulsión, de deseo y fantasía, nuestro cuerpo se ha convertido en la precipitación materialista de una forma seductora que llevaba consigo una gigantesca fuerza de denegación del mundo, ultramundana de ilusión y de metamorfosis...

Tras el cuerpo de la metamorfosis, tras el cuerpo de la metáfora, aparece el de la metástasis.

La metáfora no había dejado de ser una figura del exilio, el del alma respecto al cuerpo, el del deseo respecto a su objeto, el del sentido respecto al lenguaje. Pero el exilio sigue ofreciendo una buena distancia, patética, dramática, crítica, estética; serenidad huérfana de su propio mundo, figura ideal del territorio. La desterritorialización ya no es en absoluto el exilio, y tampoco una figura de la metáfora, sino de la metástasis. La de una desprivación del sentido y el territorio, de una lobotomía corporal resultante del enloquecimiento de los circuitos. Electrocutada, lobotomizada, el alma no es más que una circunvolución cerebral. Es probable, además, que un día nuestros sabios neurólogos lleguen a localizarla en el cerebro, como la función del lenguaje o la posición vertical. ¿Dependerá del hemisferio derecho o del izquierdo?

La definición religiosa, metafísica o filosófica del ser ha cedido su sitio a una definición operacional en términos de código genético (ADN) y de organización cerebral (código informacional y billones de neuronas). Vivimos en un sistema en donde ya no hay alma ni me-

táfora del cuerpo; hasta la fábula del inconsciente ha perdido gran parte de su resonancia. Ningún relato ni instancia acuden a metaforizar nuestra presencia, ninguna trascendencia interviene en nuestra definición, nuestro ser se agota en sus encadenamientos moleculares y circunvoluciones neurónicas.

Tal cosa define, no ya a individuos, sino a mutantes potenciales. Desde el punto de vista de la biología, de la genética y la cibernética, todos somos mutantes. Ahora bien, no puede existir Juicio Final para los mutantes, ni resurrección de los cuerpos, pues ¿qué cuerpo resucitará? Habrá cambiado de fórmula, de cromosomas, habrá sido programado conforme a otras variables motrices y mentales, ya no tendrá derecho a su imagen.

En este sentido, la invalidez ofrece un auténtico terreno de anticipación, una especie de experimentación objetiva sobre el cuerpo, los sentidos y el cerebro, en especial en su relación con la informática. La informática como nueva fuerza productiva, inmaterial, inhumana, y la invalidez como anticipación de las futuras condiciones laborales en un universo alterado, inhumano y anómalo. Basta ver a los ciegos en un deporte de balón —el torball— creado especialmente para ellos, atrapados en comportamientos de ciencia ficción, combinándose los unos con los otros mediante el oído y el reflejo

animal, como no tardarán en hacerlo los humanos en un proceso sin mirada de percepción táctil y de adaptación refleja, evolucionando en los sistemas como en el interior de su cerebro o en las circunvoluciones de una caja; los ciegos, y más en general los minusválidos, son figuras de mutantes en tanto que mutilados, y por tanto están más próximos a la conmutación, más próximos a este universo telepático, telecomunicacional, que nosotros, humanos demasiado humanos, condenados por nuestra ausencia de anomalía a formas de trabajo convencionales.

Por la fuerza de las cosas, en el terreno motor y sensorial el minusválido es un experto en potencia. Y no es casualidad que lo social se alinee cada vez más en torno a los minusválidos y su promoción operacional: pueden llegar a ser maravillosos instrumentos en función de su misma invalidez. Pueden precedernos en el camino de la mutación y la deshumanización.

En esta peripecia cibernética del cuerpo, las pasiones han desaparecido. O, mejor dicho, se han materializado. ¡Acaban de descubrir la «molécula de la angustia»! Y leemos, en François Jacob, que en alguna parte del cerebro o de la médula espinal ha sido descubierto el centro del placer. ¡Oh, milagro!: estaba justo al lado del centro del desagrado. Y F. Jacob se apresura a decir: «Eso le habría gustado a

Freud» (sobreentendido: ya que defendía la ambivalencia del placer y del desagrado, le habría gustado que esta tesis se verificara en cierto modo gracias a la yuxtaposición anatómica). Maravillosa ingenuidad. ¿Y dónde se localizará el masoquismo, el placer del desagrado? Y, además, para no salirnos de la lógica de Freud: ¿el placer y el desagrado, en lugar de yuxtaponerse, no tendrían que intercambiarse en un único punto, ya que su afinidad psíquica es total?

Dejemos las bufonadas científicas. ¿Qué ocurre hoy con la seducción, con la pasión, con esta fuerza que arranca precisamente al ser humano de toda localización, de toda definición objetiva, qué ocurre con esta fatalidad o con esta ironía superior, con esta aspiración evasiva o con esta estrategia alternativa?

¿Ha pasado al inconsciente, a lo inhibido del psicoanálisis? Si hoy sigue existiendo, tendrá necesariamente que acosar la realidad objetiva, acosar tanto la propia verdad como su perversión, su distorsión, su anomalía, su accidente. Si la ironía existe, tiene que haber pasado a las cosas. Tiene que haberse refugiado en la desobediencia de los comportamientos a la norma, en el desfallecimiento de los programas, en el desarreglo oculto, en la regla de juego oculta, en el silencio en el horizonte del

sentido, en el secreto. Lo sublime ha pasado a lo subliminal.

Pero ¿sigue existiendo una vertiente subliminal de las cosas? Nada parece menos seguro. Todo está entregado a la transparencia, porque ya no hay trascendencia, y también porque no hay inhibición ni transgresión posibles. Tampoco hay que contar con una revolución de lo inhibido (ni psíquico ni histórico). Todo se juega en la inmanencia. Aunque no es seguro que, precisamente en la inmanencia, las cosas obedezcan a las leyes objetivas que se pretende ofrecerles.

Ha concluido el aliento de la trascendencia. Sólo queda la tensión de la inmanencia. Ahora debemos considerar los prodigiosos efectos resultantes de la pérdida de toda trascendencia. Desligado de la trascendencia, no es cierto que el mundo quede entregado al accidente puro, a una distribución aleatoria de las cosas y a las meras leyes de la probabilidad; tal cosa es el imaginario de una conciencia orgullosa que considera que las cosas entregadas a sí mismas sólo producen su confusión. Pero la inmanencia abandonada a sí misma no resulta en absoluto aleatoria. Despliega encadenamientos, o desencadenamientos, completamente inesperados, *en especial una singular forma que combina encadenamiento y desencadenamiento: el exponencial*. La potenciación, «die steigernde

Potenz», se opone al movimiento dialéctico, «die dialektische Aufhebung», movimiento de la trascendencia. Este *Steigerung* es como un desafío lanzado por las cosas, los seres y nosotros mismos, a la pérdida de sus referencias y trascendencia. Esta forma encadenada/desencadenada aparece de nuevo en la mítica del desafío y la seducción, de la que sabemos que no es una relación dialéctica, sino una potenciación de la relación, expresada mediante una potencialización de las bazas y no mediante un equilibrio. En la seducción volvemos a encontrar la forma exponencial, cualidad fatal que en ocasiones nos regala el destino, y también a las cosas cuando están entregadas a sí mismas.

LA SEDUCCION O LOS ABISMOS SUPERFICIALES

La seducción no es un tema que se oponga a otros, o que resuelva otros. La seducción es lo que seduce, y basta.

Inicialmente, casi un juego de palabras: nos dicen que todo funciona con la producción, ¿y si todo funcionara con la seducción?

Un juego de palabras siempre es un desafío, y aludir a la seducción en una era triunfante de producción apareja también un desafío teórico. El desafío, y no el deseo, aparece en el corazón de la seducción. Es aquello a lo que no se puede dejar de responder, mientras que sí es posible no responder al deseo. Nos arrastra más allá de cualquier contrato, más allá de la ley del cambio, más allá de las equivalencias, en una puja que puede no tener fin. El desafío, la seducción, son lo que, mucho más que el principio del placer, nos arrastran más allá del principio de realidad.

La seducción no es lo que *se opone* a la producción, sino lo que la *seduce*; de la misma

manera que la ausencia no es lo que se opone a la presencia, sino lo que la seduce, el mal no lo que se opone al bien, sino lo que lo seduce, o lo femenino no lo que se opone a lo masculino, sino lo que lo seduce. Cabe imaginar una teoría que trate de los signos, de los términos y los valores en su atracción seductora, y no en su contraste u oposición regulada. Que rompa definitivamente la especularidad del signo, y en la que todo se juegue ya no en términos de distinción o equivalencia, sino de duelo y reversibilidad. En suma, una teoría seductora del lenguaje...

Abundan los ejemplos de esta operación seductora, de este relámpago de la seducción que funde los circuitos polares del sentido. Así, en la cosmogonía antigua, los elementos —agua, tierra, fuego, aire— no eran elementos distintivos de una clasificación, sino elementos atractivos que se seducían mutuamente: el agua seducida por el fuego, el fuego seducido por el agua. La seducción es la dinámica elemental del mundo. Dios y los hombres no están separados por el abismo moral de la religión: juegan continuamente a seducirse, y sobre estas relaciones de seducción, de juego, se sustenta el equilibrio simbólico del mundo. Todo esto ha cambiado mucho para nosotros, por lo menos en apariencia. Pues ¿qué queda del bien y el mal, de lo falso y lo verdadero, de todas

las grandes distinciones útiles para descifrar el mundo y mantenerle bajo el sentido? Todos estos términos, descuartizados a costa de una energía loca, están siempre dispuestos a abolirse el uno al otro y a hundirse para *nuestra mayor alegría*. La seducción precipita al uno contra el otro, les reúne, más allá del sentido, en un máximo de intensidad y encanto.

Jamás nos seducen los signos distintivos, o los plenos. La seducción aparece en signos vacíos, ilegibles, insolubles, arbitrarios, fortuitos, que pasan ligeramente de lado, que modifican el índice de refracción del espacio. Signos sin sujeto de enunciación ni enunciado, signos puros, en tanto no son discursivos ni sustentan un intercambio. Los protagonistas de la seducción no son ni locutor ni interlocutor, permanecen en una situación dual y antagonista; de la misma manera que los signos de la seducción no significan, sino que son del orden de la elipsis, del cortocircuito, de la agudeza.

Siempre ha habido confusión entre el signo distintivo, el discursivo, el de la lingüística, y el otro signo, el *trazo*. La lingüística siempre ha fracasado (afortunadamente) al entender lo que constituye la seducción de un poema, de una historia, de un chiste (Saussure lo ha presentado en los «Anagrammes», pero precisamente porque entonces era anagramático, y todavía no lingüista o semiótico, presintió la

inmanente reversibilidad del signo, la que ocasiona que en el poema el lenguaje se consuma a sí mismo en su rodeo).

El psicoanálisis también ha fracasado en explicar el carácter típico de seducción de una neurosis, de un sueño, de un lapsus, de la propia locura, porque justamente la seducción no es del orden de la fantasía ni de la inhibición, ni del deseo. El psicoanálisis sólo ve en todas partes síntoma; es la conciencia infeliz del signo.

Así, en *La Gradiva* de Jensen, recuperada y analizada por Freud, el pie de la joven es el rasgo de seducción, la actitud de ligereza que le confiere el ángulo vertical del pie con el suelo. Ese signo funciona como seducción pura, como signo puro, y es un contrasentido pretender atribuirlo a la infancia, o al inconsciente inhibido, para así convertirlo en el simple medium de las fantasías de Harold. El signo cae de la seducción a la interpretación, y al mismo tiempo cae también el propio Harold de la esfera encantada de la seducción a la esfera de lo real y lo matrimonial. Bonito ejemplo del desencanto de la interpretación, de la malversación que puede ejercerse en nombre de cualquier disciplina, incluso el psicoanálisis, sobre el rasgo de seducción.

El rasgo de seducción es más que un signo. Igual que la mirada, cuya fuerza procede jus-

tamente de no ser un intercambio, sino un momento dual, un rasgo dual, instantáneo, sin desciframiento. La seducción sólo es posible por este vértigo de reversibilidad (también presente en el anagrama) que anula cualquier profundidad, cualquier operación de sentido en profundidad: vértigo superficial, abismo superficial.

La superficie y la apariencia son el espacio de la seducción. Al poder como dominio del universo del sentido se opone la seducción como dominio del reino de las apariencias. Nos empeñamos en escapar de las apariencias y mimamos la profundidad del sentido. Así es la ley: todo ser, toda cosa debe mimar celosamente su sentido, y alejar las apariencias como maléficas. La seducción es maldita (aunque éste no es el menor de sus encantos).

En tales condiciones, sólo ciertas cosas excepcionales, y en momentos excepcionales, acceden a la pura apariencia, y sólo ellas son seductoras. Toda la estrategia de la seducción consiste en llevar las cosas a la apariencia pura, en hacerlas brillar y vaciarse en el juego de la apariencia (juego que tiene sus reglas, su ritual eventualmente riguroso). Literalmente estamos sometidos a la necesidad de «pro-ducir» las cosas, pues han caído, bajo el peso del sentido, a la profundidad. Por tanto, es preciso rescatarlas y devolverlas al orden de lo visible. De

pronto, el secreto no es nada para nosotros, y sólo importa lo visible. Así que podemos imaginar un mundo en el que basta con seducir las cosas, o hacerlas seducir entre sí.

En todas partes se intenta producir sentido, hacer significar el mundo, hacerlo visible. Sin embargo, el peligro que corremos no es su carencia: al contrario, el sentido nos desborda y perecemos en él. Cada vez caen más cosas al abismo del sentido, y cada vez hay menos que mantengan el encanto de la apariencia.

Las apariencias tienen algo de secreto, precisamente porque no se prestan a la interpretación. Permanecen insolubles e indescifrables. La estrategia inversa, la de todo el movimiento moderno, es «liberar» el sentido y destruir las apariencias. Acabar con las apariencias ha sido siempre la tarea esencial de las revoluciones. No expreso aquí ninguna nostalgia reaccionaria. Simplemente intento recuperar un espacio del secreto, al ser la seducción lo que hace circular y moverse la apariencia como secreto.

¿Qué hay más seductor que el secreto? Ya he dicho lo mismo del desafío y de la agudeza, pero, precisamente, todas estas cosas forman parte de la constelación de la seducción. Así como la seducción es un desafío al orden de la producción, el secreto es un desafío al orden de la verdad y el saber.

No se trata aquí de algo guardado en secre-

to, pues esto no haría más que exacerbar la voluntad de saber, e incesantemente intentaría aparecer bajo las especies de la verdad. Ahora bien, la verdad no tiene nada de seductor. Sólo es seductor el secreto que circula no como sentido oculto, sino como regla de juego, como forma iniciática, como pacto simbólico, sin que ninguna clave interpretativa, ningún código, acuda a resolverlo. Por otra parte, *nada* hay por revelar —nunca lo repetiremos suficientemente: JAMÁS HAY NADA QUE PRODUCIR—. Pese a todo su esfuerzo materialista, *la producción sigue siendo una utopía*. Por mucho que nos empeñemos en materializar las cosas, en hacerlas visibles, jamás resolveremos su secreto —ahí está la paradoja de una producción que ha errado su finalidad, y que, por consiguiente, sólo consigue exacerbarse a sí misma en una extraña impotencia—. Los mismos protagonistas del secreto no podrían traicionarlo, ya que sólo constituye un acto ritual de complicidad, de reparto de la ausencia de verdad, de reparto de las apariencias. En la seducción, reencontramos el ejercicio de este reparto y el profundo placer que lo acompaña.

Así en Kierkegaard (*El diario de un seductor*), la muchacha es una fuerza enigmática, y el proceso de seducción es la resolución enigmática de esta fuerza, sin ue jamás sea revelado su secreto. Si éste fuera revelado sería el

sexo y la clave de la historia sería la sexualidad, si es que tiene alguna. Pero *no la tiene*, y en este punto se engaña, y nos ha engañado, el psicoanálisis. La seducción permanece más allá del final de la historia, es decir, más allá de la determinación del sexo y su verdad, un duelo y una resolución enigmática.

Cabe imaginar, por tanto, que, en la **seducción amorosa**, el otro es el lugar de nuestro **secreto** —el otro es quien posee, sin saberlo, lo que jamás nos será dado saber—. No es, por consiguiente (como en el amor), el lugar de nuestra semejanza, ni el tipo ideal de lo que somos, ni el ideal oculto de lo que nos falta, sino el lugar de lo que se nos escapa, por el cual nos escapamos de nosotros mismos y de nuestra verdad. La seducción no es el lugar del deseo (y por tanto de la alienación), sino del vértigo, del eclipse, de la aparición y la desaparición, del centelleo del ser. Es un arte de la desaparición, en tanto el deseo siempre es un deseo de muerte.

El secreto jamás es lo inhibido. Jamás es «todo lo que no sabes y te gustaría saber sobre ti mismo y sobre el sexo» (Woody Allen), sino lo que ya no pertenece al orden de la verdad. Lo que, por exceso de sí mismo, se retira de sí, se sume en el secreto y absorbe lo que le rodea. Vértigo inmediatamente contagioso: la seducción pasa por el goce sutil que experimen-

tan los seres y las cosas en permanecer secretos *en su propio signo*, mientras que la verdad pasa por la pulsión obscena de forzar los signos a decirlo todo.

La seducción no se limita a girar en torno a la regla fundamental, es la regla fundamental, y sólo existe si jamás es dicha. Pensemos en la provocación, contrario y caricatura de la seducción. Dice: «Sé que quieres ser seducido, y te seduciré...» Traiciona la principal regla secreta. Nada menos seductor que una sonrisa o un comportamiento provocativo, ya que suponen que no es posible ser seducido naturalmente y que hace falta un chantaje o una declaración de intenciones: «Déjame seducirte...»

La seducción no es deseo, sino lo que juega con el deseo y se burla del deseo. Lo que eclipsa el deseo, le hace surgir y desaparecer, levanta las apariencias delante de él para precipitarle a su propio fin. Brahma comenzó por formar, con su propia sustancia inmaculada, una diosa conocida bajo el nombre de Sharatuya. Cuando vio a esta admirable hija salida de su propio cuerpo, se prendó de ella. Sharatuya (que tiene cien formas) se alejó hacia la derecha para evitar su mirada, pero inmediatamente apareció en este lado una cabeza en el cuerpo del dios. Y cuando Sharatuya se volvió a la izquierda y pasó detrás de él, surgieron dos nuevas cabezas. Voló hacia el cielo: se for-

mó una quinta cabeza. Brahma dijo entonces a su hija: «Demos vida a todo tipo de criaturas animadas, hombres, suras, asuras.» Al oír estas palabras, Sharatuya descendió a la tierra. Brahma la desposó y se retiraron a un lugar secreto, donde vivieron juntos durante cien divinos años...

Estrategia de la ausencia, de la esquivia, de la metamorfosis. Virtualidad de sustitución ilimitada, de encadenamiento sin referencia. Desconcertar, colocar trampas que dispersen las evidencias, que dispersen el orden de las cosas y el orden de lo real, que dispersen el orden del deseo... Desplazar liberamente las apariencias para llegar al corazón vacío y estratégico de las cosas. Es la estrategia de las artes marciales orientales: jamás mirar frontalmente al adversario ni su arma, no verle jamás, mirar al lado, al punto vacío desde el cual se lanza, y golpear allí, en el corazón vacío del acto, en el corazón vacío del arma. Lo mismo que hace el carnicero de Chuang-seu: no mirar jamás el buey, apartar la evidencia del cuerpo del buey, para alcanzar el vacío intersticial que articula los órganos, y llevar allí la hoja del cuchillo.

Lo mismo ocurre con el deseo en la seducción: no tomar jamás la iniciativa del deseo, así como tampoco la del ataque. El primero en atacar está perdido, el primero en desear está

perdido. No oponer nunca su deseo al del otro, sino apuntar al lado, a falta de la apariencia, o también atraparlo en su propia trampa. Para la seducción, el deseo no existe. Así como tampoco el azar para el jugador. En el mejor de los casos, es lo que permite jugar: una baza. Es lo que debe ser seducido, como el resto, como Dios, como la ley, como la verdad, como el inconsciente, como lo real. Tales cosas sólo existen en el breve instante en que se las desafía a existir, sólo existen por el desafío que les formula precisamente la seducción, que abre ante ellas una cima sublime, a la que acudirán sin cesar a precipitarse, en un último resplandor de realidad. Pensándolo bien, nosotros mismos sólo existimos en el breve instante en que somos seducidos, sea lo que sea lo que nos arrastre: un objeto, una cara, una idea, una palabra, una pasión.

Ahí radica la atracción del cuerpo negro de la seducción. Las cosas parecen seguir su verdad lineal, su línea de verdad, pero encuentran su apogeo en otra parte, en el ciclo de las apariencias. Las cosas pretenden ser rectas, como la luz en un espacio ortogonal, pero todas tienen una curva secreta: la seducción es lo que sigue esta curva, y la acentúa sutilmente hasta que, siguiendo su propio ciclo, alcanzan el abismo superficial en el que se resuelven.

Raras son las cosas que alcanzan la apariencia pura. Y, sin embargo, cabe pensar que la seducción es la dimensión ineluctable de todo. No es necesario escenificarla como estrategia. Las cosas se inician por sí mismas a esta regla fundamental, a esta convención superior que ordena una baza distinta de lo real. Todos nosotros, al igual que todos los sistemas, sentimos la avidez de desbordar nuestro propio principio de realidad y refractarnos en otra lógica.

Así, el dinero es *seducido* en el juego: desviado de la ley del valor, se convierte en una sustancia de puja y desafío. Así, el deseo se convierte en la baza de otro juego que le supera, y del cual los protagonistas del deseo sólo son figurantes. Así, la misma ley moral puede ser seducida: en la perversión, entra como elemento táctico en un espacio ritual y ceremonial; la perversión consiste en hacer funcionar la ley moral como pura convención, y lo divino como artificio diabólico.

El principio de reversibilidad, el mismo de la magia y la seducción, se expresa en la obligación de que todo lo producido debe ser destruido, de que todo lo que aparece debe desaparecer. Hemos olvidado el arte de la desaparición (el arte a secas siempre ha sido una

poderosa palanca de desaparición: poder de ilusión y de negación de lo real). Saturados por el modo de producción, debemos recuperar los caminos de una estética de la desaparición. La seducción forma parte de ellos: es lo que desvía, lo que aleja del camino, lo que hace ingresar lo real en el gran juego de los simulacros, lo que hace aparecer y desaparecer. Casi podría constituir el signo de una reversibilidad *original* de las cosas. Cabría defender que *antes de haber sido producido* el mundo ha sido seducido, que sólo existe, al igual que todas las cosas y nosotros mismos, por haber sido seducido. Extraña precesión, que sigue planeando actualmente sobre toda realidad: el mundo ha sido desmentido y desviado *originalmente*. Es imposible que jamás se verifique o reconcilie consigo mismo, ya que en su origen ha sido desviado. La negatividad histórica no es más que una piadosa versión de las cosas. La desviación original sí es auténticamente diabólica. A la utopía del Juicio Final, complementaria de la del bautismo original, se oponen el vértigo de la simulación, el arrobo luciferino de la excentricidad del origen y el final. Toda nuestra antropología moral —del cristianismo a Rousseau, del pecado original a la inocencia original—, resulta falsa. Lo que debe sustituir al pecado original, no es la salvación final ni la inocencia, sino la *seducción*

original. El hombre no es culpable ni inocente: es seducido y seduce. Culpable o inocente, es su estatuto de sujeto —seducido y seductor—, es su destino de objeto, su destino objetivo. No cuesta adivinar cuán maniquea es toda esta teoría. Evocar la seducción equivale a profundizar nuestro destino de objeto, y tocar el objeto, equivale a despertar el principio del Mal.

Así pues, la seducción sería ineluctable, y la apariencia siempre victoriosa. Es cierto que asistimos a una proliferación de sistemas de sentidos e interpretación que pretenden despejarle el camino a una operación racional del mundo. La interpretación hace estragos por todas partes, y, según parece, está dotada de una violencia destructora; el psicoanálisis es, sin duda, junto con la teoría del deseo y la inhibición, el último y más hermoso de los grandes sistemas de interpretación. Al mismo tiempo, se comprueba que todos estos sistemas están incapacitados para producir cualquier cosa dotada de una determinada verdad u objetividad. En el fondo, todo ya está ahí, en esa desviación maléfica, en la imposibilidad para cualquier sistema de sustentarse en la verdad, de romper el secreto y de desvelar lo que sea. *El discurso de la verdad es simplemente imposible*. Se escapa a sí mismo. Todo escapa a

sí mismo, todo se ríe de su propia verdad, todo se escapa por el lado de la seducción.

La obsesión por desnudar la verdad, por llegar a la verdad desnuda, que impregna todos los discursos de interpretación, la obsesión obscena por alzar el secreto es exactamente proporcional a la imposibilidad de conseguirlo jamás. Cuanto más nos acercamos a la verdad, más retrocede ésta hacia el punto omega, y más se refuerza la obsesión por alcanzarla. Pero esta obsesión no hace más que hablar en favor de la eternidad de la seducción y de la impotencia para acabar con ella.

El actual sistema de disuasión y simulación consigue neutralizar todas las finalidades, todos los referenciales, todo el sentido, pero fracasa en neutralizar las apariencias. Controla eficazmente todos los procedimientos de producción del sentido, pero no controla la seducción de las apariencias. Ninguna interpretación puede explicarla, ningún sistema puede abolirla. Es nuestra última oportunidad.

Existiría, a ese respecto, una estrategia contemporánea de la seducción contra los procesos, policiales e informáticos, de localización y búsqueda cada vez más sofisticados, incluida la localización biológica y molecular del cuerpo, contra todos los procesos de identificación

(que han sustituido a los de alienación), de identidad forzada, de detección y disuasión.

—¿Cómo se maquilla?

—¿Cómo se disimula?

—¿Cómo se encuentra una exhibición en el adorno, el silencio, el juego de los signos, la indiferencia, en una estrategia de las apariencias?

La seducción como invención de las estratagemas del cuerpo, como maquillaje de supervivencia, como dispersión infinita de las trampas, como arte de la desaparición y la ausencia, como disuasión aún más poderosa que la del sistema.

Los poderes maléficos que ha levantado contra Dios, contra la moral, los poderes del artificio y del Genio Maligno del disimulo y la ausencia, del desafío y la reversión que siempre ha encarnado y por los cuales ha sido maldecida, la seducción puede reinventarlos actualmente contra el dominio terrorista de verdad y verificación, de localización y programación que nos rodea. La seducción continúa siendo la forma encantada de la parte maldita...

DEL SISTEMA DE LOS OBJETOS AL DESTINO DEL OBJETO

«El exotismo esencial es el
del Objeto para el sujeto.»

VICTOR SEGALÉN.

En un primer momento, la simulación, el paso generalizado al código y al valor-signo, es descrito en términos críticos, a la luz (o a la sombra) de una problemática de la alienación. Sigue siendo discutida, y denunciada, a través de los argumentos semiológicos, psicoanalíticos y sociológicos, la sociedad del espectáculo. Sigue buscándose aún la subvención en la transgresión de las categorías de la economía política: valor de uso, valor de cambio, utilidad, equivalencia. Los referentes de esta transgresión serán la noción de gasto de Bataille y la del intercambio-don de Marcel Mauss, la consumación y el sacrificio, es decir, seguiremos dentro de una versión antropologista y antieconomista, en donde la crítica marxista

del capital y la mercancía se generaliza en una crítica antropológica radical de los postulados de Marx. En el Intercambio Simbólico y la Muerte, esta crítica va más allá de la economía política: la muerte se convierte en la figura misma de la reversibilidad (es decir, de una inversión de todos los códigos y oposiciones distintivas que sustentan los sistemas dominantes: la de la vida y la muerte en primerísimo lugar —con exclusión de la muerte—, la del sujeto y el objeto, la del significante y el significado, la de lo masculino y lo femenino). La transgresión del código constituye la reversión de los términos opuestos, y por tanto de las diferencias calculadas que sustentan el privilegio de un término sobre otro. La figura de esta reversión es lo simbólico, y al mismo tiempo la figura de cualquier revolución posible: «La revolución será simbólica o no será.» Hasta en el orden del lenguaje, la poesía es la reversibilidad de cada término del discurso, su ex-terminación, descrita por Saussure en los «Anagrammes». Así pues, el movimiento es éste, contra un orden de la simulación, o sea, de un sistema de oposiciones distintivas que rigen un sentido bajo control, de la restitución de un orden simbólico, asimilada a una autenticidad superior de los intercambios.

Doble espiral que va del Sistema de los Objetos a las Estrategias Fatales: la del viraje

generalizado hacia una esfera del signo, del simulacro y la simulación, y la de la reversibilidad de todos los signos a la sombra de la seducción y la muerte. Los dos paradigmas se diversifican al hilo de esta espiral sin cambiar su posición antagonista. A un lado: la economía política, la producción, el código, el sistema, la simulación; al otro: el potlatch, el gasto, el sacrificio, la muerte, lo femenino, la seducción y, en último término, lo fatal. Sin embargo, ambos han sufrido una considerable inflexión: los simulacros han pasado del segundo al tercer orden, de la dialéctica de la alienación al vértigo de la transparencia. Simultáneamente, después del Intercambio Simbólico y con la Seducción, se pierde el sueño de una transgresión, de una posible subversión de los códigos, se pierde la nostalgia de cualquier orden simbólico venido del fondo de las sociedades primitivas o de nuestra alienación histórica. Con la Seducción, ya no hay referente simbólico al desafío de los signos, y al desafío por los signos, ya no hay objeto perdido ni recuperado, ni deseo original, *el propio objeto toma la iniciativa de la reversibilidad*, la iniciativa de seducir y de desviar. Aparece otro encadenamiento determinante, ya no el del orden simbólico (o sea, el de un sujeto y un discurso), sino el puramente arbitrario de una regla del juego. La reversibilidad es el jue-

go del mundo. El deseo del sujeto ya no está en el centro del mundo, sino en el destino del objeto.

En las sociedades capitalistas no todo se resume en la dialéctica del deseo. Si bien los signos —volviendo a ellos— tienen en su origen una destinación, también tienen un destino. Y el destino de los signos es ser arrancados a su destinación, desviados, desplazados, derivados, recuperados, seducidos. Es su destino en cuanto es lo que siempre les ocurre, es nuestro destino en cuanto es lo que siempre nos ocurre. Se trata de algo profundamente inmoral. Toda reversibilidad tiene algo de inmoral procedente de una ironía superior. Es un tema muy fuerte en todas las mitologías y culturas diferentes a la nuestra. En nuestros sistemas hemos privilegiado la irreversibilidad del tiempo, de la producción y la historia. Sin embargo, sólo es apasionante lo que desmiente este orden —tan hermoso— de la irreversibilidad del tiempo y la finalidad de las cosas.

La transgresión no es inmoral, muy al contrario. Reconcilia la ley con lo que ésta prohíbe, es el juego dialéctico del bien y el mal. La reversibilidad no es una ley, no sustenta un orden simbólico y tampoco se transgrede a sí misma, tal como una ceremonia o las reglas

de un juego. En la reversibilidad, el tiempo no se reconcilia con su fin, ni el sujeto con su finalidad. No existe Juicio Final para separar el Bien del Mal y reconciliar las cosas con su esencia.

En contra de todos los esoterismos piadosos y dialécticos con los que el sujeto cultiva el principio de su propio fin, hay que descubrir el Exoterismo radical, reflejo del Exotismo esencial de Segalen —el del Objeto para el sujeto— y del cual dice: «Si el sabor crece en función de la diferencia, ¿qué hay más sabroso que la oposición de los irreductibles, el choque de los contrastes eternos?» En contra de todas las interioridades, hay que despertar esta Externalidad, esta fuerza exterior que, más allá del principio final del sujeto, erige la reversibilidad fatal del Objeto. Hay que despertar el principio del Mal.

Es la única balanza a nuestra situación actual. Pues nuestras sociedades, a fuerza de sentido, de información y transparencia, han franqueado el punto límite del éxtasis permanente: el de lo social (la masa), del cuerpo (la obesidad), del sexo (la obscenidad), de la violencia (el terror), de la información (la simulación). En el fondo, si la era de la transgresión ha terminado es porque las mismas cosas han transgredido sus propios límites. Si ya no podemos reconciliar las cosas con su esencia es porque

han escarnecido y superado su propia definición. Se han hecho justamente más sociales que lo social (la masa), más gordas que el gordo (el obeso), más violentas que lo violento (el terror), más sexuales que el sexo (el porno), más verdaderas que lo verdadero (la simulación), más bellas que lo bello (la moda).

Ahora bien, tú, más bello que yo, mueres; tú, más verdadero que yo, mueres; tú, más real que yo, simulas; y tú, más simulado que yo, mueres... Así pues, hay que sustituir la teoría crítica por una teoría fatal que complete esta ironía objetiva del mundo.

Resulta muchísimo más extraño ver nuestro universo entregado a la fatalidad, ya no trascendente, sino inmanente a nuestros propios procesos, a su superfusión, a su supermultiplicación, inmanente a nuestra banalidad, que también es la indiferencia de las cosas a su propio sentido, la indiferencia de los efectos a su propia causa. Todo esto constituye una situación original, la de un genio travieso animado por una estrategia silenciosa, ya no la ironía del sujeto frente a un orden objetivo sino la ironía objetiva de las cosas atrapadas en su propio juego, ya no el trabajo histórico de lo negativo sino el trabajo del redoblamiento y de la potenciación, como se ve en el *Witz*, equivalente de esta estrategia fatal para el lenguaje.

El *Witz* es para el lenguaje una manera de hacerse más estúpido de lo que ya es, de escapar a su propia dialéctica y al encadenamiento del sentido para precipitarse en un proceso de contigüidad delirante, en la instantaneidad y la contingüidad pura, en la objectualidad pura. El genio travieso del lenguaje consiste en hacerse objeto, allí donde se espera al sujeto y al sentido. El *Witz* es la predestinación del lenguaje al disparate tan pronto como se engancha en su propio juego. Allí dentro existe una pasión, una *pasión de objeto*, que bien podría hacernos redescubrir un poder estético del mundo, más allá de las peripecias y las pasiones subjetivas.

La misma banalidad se hace prodigiosa, esta banalidad de la que Heidegger decía que era la segunda caída del Hombre, tras la del pecado original. Es la fatalidad del mundo moderno, y si tiene mucho de prodigio es porque se profundiza hasta constituir un desafío a la misma realidad.

En contra de la visión banal (convencional y religiosa) de lo fatal, hay que imponer una visión fatal de lo banal. En el punto extremo de esta monotonía, de esta insignificancia, de esta indiferencia de nuestros sistemas, aparecen secuencias, desarrollos, procesos que ya no proceden del orden de las causas y los efectos, un desafío inmanente al propio desarrollo de

las cosas. Este desafío no es religioso ni trascendente y, si contiene una estrategia, no es la de nadie. Es una reversión inmanente de todas las empresas racionales de estructuración y poder. Tanto en el comportamiento social de las masas (su silencio, ese exceso de silencio que en absoluto es algo pasivo, sino una sobrepuja de silencio y una estrategia de la indiferencia) como en la excrecencia de la producción, en la flotación incontrolable de las monedas, en la relación de los obesos con su propio cuerpo, o incluso en la monotonía de nuestras existencias —monotonía *al segundo nivel* (debida *al exceso* de sentido, de información y visibilidad)—, todo ocurre como si allí hubiera una voluntad de desafío, lo contrario de una servidumbre voluntaria, un genio de la indiferencia que se opondría victoriosamente a todas las iniciativas del sentido y la diferencia, pero que no cabría imputar a ningún grupo, clase o individuos. Algo hace masa, algo se inscribe en una reversión potencial que se opone a la antigua dialéctica de las cosas, o, mejor dicho, que no tiene nada que ver con ella. Lógica silenciosa de la excrecencia, del exceso, de la desviación por exceso, de una reversibilidad generalizada que mana de nuestras propias estrategias, de nuestros sistemas en el apogeo de su eficacia.

Nuestras estrategias de la historia, del saber,

del poder, tan hermosas, se borran por sí mismas. No tanto porque hayan fracasado (posiblemente han triunfado en exceso), sino porque en su progresión alcanzan un punto muerto en donde su energía se invierte y en el que se devoran, dando lugar a una forma pura y vacía, o enloquecida y extática. Así, lo social, en su extensión sistemática, crea condiciones fatales a él mismo. Las masas se sumen en la indiferencia extasiada, en la pornografía de la información, se sitúan por sí mismas en el corazón del sistema, en el punto inerte y ciego desde donde lo neutralizan y anulan: la masa aprovecha la información para desaparecer, la información aprovecha a la masa para sepultarse en ella; maravillosa astucia de nuestra historia (del final de nuestra historia) donde los sociólogos, políticos y masmediáticos sólo ven fuego. La ciencia, por lo sofisticado de su investigación, aniquila su objeto: se ve forzada, para sobrevivir, a reproducirlo artificialmente como modelo de simulación. Es otra revancha del objeto, que sólo se ofrece simulado al dominio de nuestras técnicas. Parece que en todas partes el sujeto haya perdido, al mismo tiempo que su giroscopio y sus referenciales, el control de las cosas y se vea enfrentado, allí donde daba por supuesta su continuidad, a una reversión de sus poderes.

El Objeto y el mundo se han dejado sorpren-

der un instante (un breve instante en la cosmología general) por el sujeto y por la ciencia, pero hoy se recuperan violentamente, y se vengán (¡como el cristal!). Así es la figura de nuestra fatalidad, la de una desviación objetiva, la de una reversibilidad objetiva del mundo.

El término fatal no tiene nada de fatalista ni de apocalíptico. Sólo implica esta metamorfosis de los efectos (y ya no una metafísica de las causas) en un universo ni determinista ni aleatorio aunque entregado al encadenamiento de una necesidad más elevada, que lleva las cosas a un punto de no-retorno en una espiral que ya no es la de su producción, sino la de su desaparición. Todo lo que se encadena fuera del sujeto, y por tanto del lado de su desaparición, es fatal. Todo lo que ya no es una estrategia humana se convierte, por la misma razón, en una estrategia fatal. Pero en esa fatalidad no hay trascendencia, y no puede invocarse desde fuera.

Lo fatal siempre es una anticipación del final en el origen, una precesión del final que altera el régimen de las causas y los efectos. Una tentación de pasar al otro lado del final, de superar ese horizonte, de negar ese estado siempre futuro de las cosas. Ahora bien, el Objeto es siempre un *fait accompli*. Carece de fi-

nitud y de deseo, porque ya ha alcanzado su fin; en cierta manera es transfinito. Inaccesible, por tanto, al saber del sujeto, porque no existe saber de lo que ya posee todo su sentido, y más que su sentido, y, por consiguiente, no hay utopía porque ya se ha realizado. En ese punto, el Objeto es un enigma perpetuo para el sujeto. En ese punto, es fatal.

Si la complejidad del universo sólo quedara oculta a nuestro saber, acabaría por ser solucionada. Pero si el universo es un desafío a las sucesivas soluciones propuestas, entonces no existe la menor posibilidad ni para las hipótesis más sutiles. Pues también él se sutaliza hasta el infinito, y se reversibiliza en función de la ciencia. Reacciona como los virus a los antibióticos, adaptándose gracias a una astucia superior, sin perder su virulencia. A nuestro saber le convendría revisar sus objetivos en función de esta estrategia flexible y antagonista. Pero no hay que confiar en ello, pues, si bien la ciencia ha fomentado una visión del mundo en términos de problemas provisionalmente irresolutos pero jamás irresolubles, el mundo, por su parte, resiste perfectamente a cualquier solución. Es incluso a ese precio que accede, irónicamente en cierto modo, a conformarse a las hipótesis.

Pero ¿no es un misterio la aparición de una necesidad diferente a la de lo humano, de una

estrategia victoriosa de lo humano y del sujeto? ¿La irónica fatalidad del objeto convertido en indescifrable bajo la presión misma de nuestros procedimientos de dominio y análisis? ¿Tiene algún sentido apostar sobre la genialidad del Objeto, o bien esta «estrategia fatal» no es más que una huida hacia adelante del sujeto, una denegación de lo real y una inmersión en el éxtasis artificial? ¿Cómo podría pensar el sujeto en saltar por encima de su sombra, y caer en el perfecto silencio y destino de las piedras, de los animales, de las máscaras y los astros, si no sabe deshacerse del lenguaje y el deseo, ni de su propia imagen, si el propio objeto sólo llega a serlo cuando es nombrado y deseado por el sujeto?

Hay algo seguro: si el devenir-objeto del sujeto es absurdo, no es menos inconsecuente soñar con el devenir-sujeto del objeto. Esto es, sin embargo, lo que pretenden la ciencia y la conciencia occidental. Todo el mundo intenta creer en el devenir-sujeto del mundo, y en el devenir-mundo del sujeto. Tal subjetividad es absolutamente impensable. El mundo es *maravillosamente objetivo*, en un sentido exactamente opuesto al del materialismo y la ciencia. El sujeto mismo es maravillosamente objetivo, es decir inalienable. A través del lenguaje y en el espejo de la producción, ¿no está contándose su propia fábula? Si nada tiene finalidad, todo

es metamorfosis, todo es su propia fábula. No hay otro sentido posible al «destino del Objeto».

Entre ambos extremos existe una convergencia y una divergencia radical: del objeto como sistema al Objeto como destino, del objeto como estructura, como signo estructural, al Objeto como signo puro, como «cristal». Ya en su configuración cotidiana la obsesión de los objetos era pasar a través del sujeto, tomar del revés la dialéctica del sujeto y el objeto. Si la aproximación era la de un estructuralismo crítico, como lo quería la moda, el hecho de arrancar los objetos a sus determinaciones habituales (el uso, el cambio, la función, la equivalencia, la proyección, la identificación, la alienación) ya era una manera de pasar al otro lado del espejo. Pero, en fin, el objeto sigue estando obligado a significar, es el término pasivo de la investigación, no es un destino, no es un desafío, y lo mejor que puede hacer en esta coyuntura es ocultarse, como le han dado a entender con tanta claridad.

Otra cosa muy distinta es el cristal, el Objeto puro, el acontecimiento puro, que carece exactamente de origen y de final, y que tal vez hoy pueda comenzar a contarse. ¿Es posible que comience incluso a vengarse, después de

siglos de servidumbre voluntaria? Todo se invierte en el enigma de un Objeto dotado también de pasiones y estrategias originales, un objeto presentido como genio travieso, en el fondo más travieso y más genial que el sujeto, y oponiéndose victoriosamente, en una especie de duelo interminable, a las iniciativas de éste.

Imaginemos al Objeto bajo forma pasional. Pues el sujeto no posee el monopolio de la pasión; su terreno reservado sería más bien el de la acción. El Objeto, en cambio, es pasivo en tanto es el lugar de una pasión objetiva, seductora y vengativa. Este mundo, al que se ha querido interpretar y transformar antes que seducir, intenta tal vez seducirnos, y esta seducción va acompañada, como en el reino humano, de inteligencia, astucia, desafío y venganza. Lo que hasta ahora nos lo ha ocultado es que el sujeto ha convertido al mundo en la metáfora de sus pasiones. Lo ha colonizado todo: lo bestial, lo mineral, lo astral, lo histórico, lo mental. Pero el objeto no es metáfora, sino pasión a secas. Y posiblemente el sujeto no sea más que un espejo al que acuden a jugar y reflejarse las pasiones objetivas.

Si el objeto nos seduce es fundamentalmente por su indiferencia. El sujeto siente la pasión de ser libre, autónomo, responsable, diferente. El Objeto, en cambio, siente la pasión de la indiferencia. Pasiones diferenciales, enér-

gicas, éticas y heroicas: las del sujeto. Pasiones indiferenciales, pasiones inertes: las del objeto. Pasiones irónicas de astucia, silencio, conformidad y servidumbre voluntaria, opuestas a las de libertad, deseo y transgresión, que son las del sujeto. Pasiones implosivas en contra de pasiones explosivas. Pero sobre todo existe, en el mismo sujeto, la *pasión de ser objeto*, de devenir objeto; deseo enigmático del que apenas hemos evaluado las consecuencias en todos los terrenos, político, estético, sexual, perdidos como andamos en la ilusión del sujeto, de su voluntad y su representación.

El cristal se venga.

El campo de las pasiones del alma, que han alimentado la crónica novelesca y psicológica durante dos o tres siglos, se ha estrechado singularmente. Y también el de las «pulsiones», que sólo ha alimentado la crónica durante los últimos cincuenta años, parece amenazado. ¿Qué queda? De todo el abanico de los movimientos del alma, sólo parecen subsistir dos, aparentemente contradictorios: la indiferencia y la impaciencia. Se oponen a dos cualidades tradicionales del alma: una, la indiferencia, se opone a la apasionada aspiración del alma a la trascendencia; la otra, la impaciencia, se opone a la tradicional «paciencia del alma», esa vir-

tud a prueba del mundo. En realidad, ya no son pasiones del alma, pasiones subjetivas —ni existe un sujeto de la indiferencia o de la impaciencia—, sino pasiones objetivas.

El mundo es lo que se hace indiferente, y cuanto más indiferente se hace, más parece acercarse a un acontecimiento superhumano, a un fin excepcional, cuyo reflejo está en nuestra impaciencia multiplicada. No solamente nosotros, sino también la historia y los acontecimientos, parecemos sometidos a los efectos conjugados de esta impaciencia y de esta indiferencia.

No soy yo el indiferente o impaciente. Es el mundo que parece querer apresurarse, exacerbarse, impacientarse por la lentitud de las cosas, y él es, al mismo tiempo, el que cae en la indiferencia. Ya no somos nosotros quienes le damos o no un sentido trascendiéndolo o reflexionándolo. La indiferencia del mundo a este respecto es maravillosa, e igualmente la indiferencia de las cosas a nuestro respecto, y por tanto su pasión por desarrollarse y mezclar sus apariencias (los Estoicos ya habían hablado muy bien de todo esto).

¿POR QUE LA TEORIA?

Aquí es donde el lenguaje y la teoría cambian de sentido. En lugar de jugar como modo de producción, lo hacen como modo de desaparición, de la misma manera que el Objeto se ha convertido en modo de desaparición del sujeto. Este juego enigmático ya no es el del análisis: intenta proteger el enigma del objeto a través del enigma del discurso.

La teoría no podría tener como fin reflejar lo real, ni entrar con él en una relación de negatividad crítica. Este fue el piadoso deseo de una era perpetuada por las Luces, y es el que, aún hoy, sigue regulando el estatuto moral del intelectual. Pero esta dialéctica tan hermosa parece actualmente averiada. ¿De qué sirve la teoría? Si el mundo apenas es conciliable con el concepto de realidad que se le impone, está claro que la teoría no está ahí para reconciliarle, está allí, al contrario, para seducirle, para arrancar las cosas a su condición, para forzarlas a una superexistencia incompatible con la

de lo real. Y, en verdad, ella misma paga las consecuencias con una profética autodestrucción. Si habla de superación de lo económico, no podría ser ella misma una economía del discurso. Tiene que hacerse excesiva y sacrificial para hablar de exceso y de sacrificio. Tiene que hacerse simulación si habla de simulación, y utilizar la misma estrategia que su objeto. Si habla de seducción, tiene que hacerse seductora, y utilizar las mismas estrategias. Si ya no pretende el discurso de la verdad, tiene que adoptar la forma de un mundo del que la verdad se ha retirado. Se convierte entonces en su propio objeto.

El estatuto de la teoría sólo podría ser el de un desafío a lo real. O, mejor dicho, su relación es la de un desafío respectivo. Pues también lo real no es, sin duda, más que un desafío a la teoría. No un estado objetivo de las cosas, sino un límite radical del análisis, más allá del cual ya nada le obedece o del cual ya no tiene nada que decir. Pero también la teoría sólo está hecha para desobedecer a lo real, y constituye su límite inaccesible. Irreconciliación de la teoría y de lo real, corolario de la irreconciliación del sujeto y sus propios fines. Todos los intentos de reconciliación son engañosos y están condenados al fracaso.

La teoría no puede contentarse con describir

y analizar, es preciso que constituya un acontecimiento en el universo que describe. Para eso es necesario que entre en su misma lógica y que sea su aceleración. Debe desprenderse de toda referencia y enorgullecerse únicamente del futuro. Tiene que operar sobre el tiempo, al precio de una deliberada distorsión de la verdad actual. En ello debe seguir el modelo de la historia. Esta ya ha arrancado las cosas a su naturaleza y a su origen mítico para arrojarlas al tiempo. Hoy tiene que arrancarlas a su historia y a su fin para recuperar su enigma, su recorrido reversible, su destino.

La misma teoría debe anticiparse a su propio destino. Debe prever cualquier pensamiento de los extraños mañanas. De todos modos, está condenada a ser desviada, desorientada, manipulada. Por consiguiente, es mejor que sea ella misma la que se desvía, que se desvíe de ella misma. Si busca unos cuantos efectos de verdad, tiene que eclipsarlos con su propio movimiento. La escritura está hecha para eso. Si el pensamiento con su misma escritura no anticipa esta desviación, el mundo se encargará de hacerlo mediante la vulgarización, el espectáculo o la repetición. Si la verdad no se oculta por sí misma, el mundo se encargará de esca-motearla bajo las formas más diversas, por una especie de ironía objetiva o de venganza.

Una vez más, ¿de qué sirve decir que el mundo *es* extático, que el mundo *es* irónico, que el mundo *es* objetivo? Lo es, y basta. ¿De qué sirve decir que no lo es? De todos modos, lo es. La teoría puede desafiarle a serlo más: más objetivo, más irónico, más seductor, más real o más irreal, ¿qué sé yo? Sólo tiene sentido en este exorcismo. La distancia que toma ya no es la del retroceso, sino la del exorcismo. Así adquiere fuerza de signo fatal, más inexorable aún que la realidad, y, por consiguiente, es posible que nos proteja de esta realidad inexorable y de esta objetividad del mundo, de esta brillantez del mundo que, si fuéramos lúcidos, tendría que irritarnos por su indiferencia.

Seamos estoicos: si el mundo es fatal, seamos más fatales que él. Si es indiferente, seamos más indiferentes que él. Hay que vencer al mundo y seducirle con una indiferencia por lo menos equivalente a la suya.

Por tanto, en contra de la aceleración de las redes y los circuitos buscará la lentitud, la inercia. En el mismo movimiento, sin embargo, buscará también algo más rápido que la comunicación: el desafío, el duelo. A un lado la inercia y el silencio, al otro el desafío y el duelo. Lo fatal, lo obsceno, lo reversible, lo simbólico no son conceptos, ya que nada diferencia

la hipótesis de la aserción: la enunciación de lo fatal también es fatal, o no es. En este sentido, es un discurso cuya verdad se ha retirado (de la misma manera que se retira una silla debajo de alguien que se dispone a sentarse).

¿Y si la realidad se disolviera bajo nuestros ojos? No en la nada, sino en lo más real que lo real (¿el triunfo de los simulacros?). ¿Si el universo moderno de la comunicación, de la hipercomunicación, nos hubiera sumido no en lo insensato, sino en una enorme saturación de sentido, consumiéndose con su éxito; sin juego, sin secreto, sin distancia? ¿Si toda publicidad fuera la apología no de un producto, sino de la publicidad? ¿Si la información no remitiera ya a un acontecimiento, sino a la promoción de la propia información como acontecimiento? ¿Si la Historia no fuera más que una memoria sin pasado, acumulativa a instantánea? ¿Si nuestra sociedad ya no fuera la del «espectáculo», como se decía en el 68, sino, más cínicamente, la de la ceremonia? ¿Si la política no fuera más que un continente cada vez más periclitado, sustituido por el vértigo del terrorismo, de la toma de rehenes generalizada, es decir, la figura misma del intercambio

imposible? ¿Si toda esta mutación no dependiera, como creen algunos, de una manipulación de los sujetos y las opiniones, sino de una lógica sin sujeto en la que la opinión se desvanecería en la fascinación? ¿Si la pornografía significara el fin de lo sexual como tal, a partir del momento en que lo sexual, bajo la forma de lo obsceno, lo ha invadido todo? ¿Si la seducción sucediera al deseo y al amor, es decir, también allí el reino del objeto al del sujeto? ¿Si de repente la estrategia sustituyera a la psicología? ¿Si ya no se tratara de oponer la verdad a la ilusión, sino de percibir la ilusión generalizada como más verdadero que lo verdadero? ¿Si ya no hubiera otro comportamiento posible que el de aprender, irónicamente, a desaparecer? ¿Si ya no hubieran más fracturas, líneas de fuga y rupturas, sino una superficie plena y continua, sin profundidad, ininterrumpida? ¿Y si todo ello no fuera entusiasmante ni desesperante, sino fatal?

INDICE

El otro por sí mismo	7
El éxtasis de la comunicación	9
Los rituales de la transparencia	25
Metamorfosis, metáfora, metastasis	39
La seducción o los abismos superficiales.	49
Del sistema de los objetos al destino del objeto	65
¿Por qué la teoría?	81

COLECCIÓN ARGUMENTOS

- 68 José Jiménez, **El ángel caído (La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo)**
- 69 Luis Racionero, **Del paro al ocio**
(XI Premio Anagrama de Ensayo)
- 70 René Girard, **La violencia y lo sagrado**
- 71 Fernando Savater, **Las razones del antimilitarismo y otras razones**
- 72 Eugenio Triás, **Filosofía y Carnaval y otros textos afines**
- 73 Hans Magnus Enzensberger, **Migajas políticas**
- 74 Jean Baudrillard, **Las estrategias fatales**
- 75 Antonio Elorza, **La razón y la sombra (Una lectura política de Ortega y Gasset)**
(XII Premio Anagrama de Ensayo)
- 76 Angel López García, **El rumor de los desarraigados (Conflicto de lenguas en la península ibérica)**
(XIII Premio Anagrama de Ensayo)
- 77 Hans Magnus Enzensberger, **El interrogatorio de La Habana y otros ensayos**
- 78 René Girard, **Mentira romántica y verdad novelesca**
- 79 Jean Baudrillard, **La izquierda divina**
- 80 Antonio Campillo, **Adiós al progreso**
- 81 René Girard, **El chivo expiatorio**
- 82 Joaquín Lleixà, **Cien años de militarismo en España**
(XIV Premio Anagrama de Ensayo)
- 83 Gilles Lipovetsky, **La era del vacío**
- 84 Patricia Highsmith, **Suspense (Cómo se escribe una novela de intriga)**
- 85 Carmen Martín Gaité, **Usos amorosos de la postguerra española**
(XV Premio Anagrama de Ensayo)
- 86 Carmen Martín Gaité, **Usos amorosos del dieciocho en España**
- 87 Alain Finkielkraut, **La derrota del pensamiento**
- 88 Jean-Didier Vincent, **Biología de las pasiones**
- 89 Enrique Lynch, **La lección de Sheherezade**
- 90 Jean Baudrillard, **El otro por sí mismo**
- 91 Fernando Savater (ed.), **Filosofía y sexualidad**
- 92 Paul Virilio, **Estética de la desaparición**
- 93 Raoul Vaneigem, **Tratado de saber vivir para uso de las jóvenes generaciones**

- 94 Pascal Bruckner y Alain Finkielkraut, **El nuevo desorden amoroso**
- 95 Carme Riera, **La Escuela de Barcelona**
(XVI Premio Anagrama de Ensayo)
- 96 Carmen Martín Gaité, **El proceso de Macanaz**
- 97 Carmen Martín Gaité, **El cuento de nunca acabar**
- 98 José Luis Pardo, **La banalidad**
- 99 Joachim Unseld, **Franz Kafka (Una vida de escritor)**
- 100 Víctor Gómez Pin, **Filosofía (El saber del esclavo)**
(XVII Premio Anagrama de Ensayo)
- 101 Vicente Verdú, **Días sin fumar**
- 102 Michel Foucault, **Esto no es una pipa (Ensayo sobre Magritte)**
- 103 Josep R. Llobera, **Caminos discordantes**
- 104 René Girard, **La ruta antigua de los hombres perversos**
- 105 María Charles, **En el nombre del hijo**
- 106 Marina Tsvietáieva, **El poeta y el tiempo**
- 107 Gilles Lipovetsky, **El imperio de lo efímero**
- 108 Fernando Savater, **Humanismo impenitente**
- 109 Josep M. Colomer, **El arte de la manipulación política**
(XVIII Premio Anagrama de Ensayo)
- 110 Josep R. Llobera, **La identidad de la antropología**
- 111 Pedro Azara, **De la fealdad del arte moderno**
- 112 Guy Debord, **Comentarios sobre la sociedad del espectáculo**
- 113 Alain Finkielkraut, **La memoria vana (Del crimen contra la humanidad)**
- 114 Enrique Lynch, **El merodeador**
- 115 Jean Baudrillard, **La transparencia del mal**
- 116 Enrique Gil Calvo, **La mujer cuarteada**
- 117 Hans Magnus Enzensberger, **Mediocridad y delirio**
- 118 Antonio Escohotado, **El espíritu de la comedia**
(XIX Premio Anagrama de Ensayo)
- 119 Javier Marías, **Pasiones pasadas**
- 120 Jean Baudrillard, **La guerra del Golfo no ha tenido lugar**
- 121 José Luis Brea, **Las auras frías**
- 122 Óscar Guasch, **La sociedad rosa**
- 123 Bernard-Henri Lévy, **Las aventuras de la libertad**
- 124 Enrique Vila-Matas, **El viajero más lento**
- 125 Diane Ackerman, **Una historia natural de los sentidos**
- 126 José Antonio Marina, **Elogio y refutación del ingenio**
(XX Premio Anagrama de Ensayo)
- 127 Robert Hughes, **Barcelona**
- 128 Pedro Azara, **Imagen de lo Invisible**

- 129 Sergio González Rodríguez, **El Centauro en el paisaje**
- 130 Robert Hughes, **A toda crítica (Ensayos sobre arte y artistas)**
- 131 Salvador Paniker, **Filosofía y mística (Una lectura de los griegos)**
- 132 Claude Lévi-Strauss, **Historia de Lince**
- 133 Hans Magnus Enzensberger, **La gran migración**
- 134 Gilles Deleuze y Félix Guattari, **¿Qué es la filosofía?**
- 135 Greil Marcus, **Rastros de carmín (Una historia secreta del siglo xx)**
- 136 Thomas Szasz, **Nuestro derecho a las drogas**
- 137 Daniel Pennac, **Como una novela**
- 138 Carmen Martín Gaité, **Agua pasada**
- 139 Antonio Escohotado, **Rameras y esposas**
- 140 Soledad Puértolas, **La vida oculta**
(XXI Premio Anagrama de Ensayo)
- 141 Enrique Gil Calvo, **Futuro incierto**
- 142 Jean Baudrillard, **La ilusión del fin**
- 143 Enrique Ocaña, **El Dioniso moderno y la farmacia utópica**
- 144 Norbert Bilbeny, **El idiota moral (La banalidad del mal en el siglo xx)**
- 145 José Antonio Marina, **Teoría de la inteligencia creadora**
- 146 Luis Racionero, **Oriente y Occidente (Filosofía oriental y dilemas occidentales)**
- 147 Vicente Molina Foix, **El cine estilográfico**
- 148 Gilles Lipovetsky, **El crepúsculo del deber (La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos)**
- 149 Alberto Cardín, **Dialéctica y canibalismo**
- 150 Hans Magnus Enzensberger, **Perspectivas de guerra civil**
- 151 Robert Hughes, **La cultura de la queja (Trifulcas norteamericanas)**
- 152 Miguel Morey, **Deseo de ser piel roja**
(XXII Premio Anagrama de Ensayo)
- 153 José Luis Guarnier, **Autorretrato del cronista**
- 154 Juan Antonio Ramírez, **Ecosistema y explosión de las artes**
(Condiciones de la Historia, segundo milenio)
- 155 Roberto Calasso, **Los cuarenta y nueve escalones**
- 156 Gurutz Jáuregui, **La democracia en la encrucijada**
- 157 Julio Quesada, **Ateísmo difícil (En favor de Occidente)**
- 158 Paolo Flores d'Arcais, **El desafío oscurantista (Ética y fe en la doctrina papal)**
- 159 José Antonio Marina, **Ética para náufragos**
- 160 Wolfgang Schivelbusch, **Historia de los estimulantes (El paraíso, el sentido del gusto y la razón)**
- 161 Margarita Rivière, **La década de la decencia (Intolerancias prêt-à-porter, moralina mediática y otras incidencias de los años noventa)**

- 162 Daniel Cassany, **La cocina de la escritura**
- 163 Javier Echeverría, **Cosmopolitas domésticos**
(XXIII Premio Anagrama de Ensayo)
- 164 Martin Amis, **Visitando a Mrs. Nabokov (y otras excursiones)**
- 165 Carlos García Gual, **La Antigüedad novelada**
- 166 René Girard, **Shakespeare (Los fuegos de la envidia)**
- 167 Pierre Bourdieu, **Las reglas del arte (Génesis y estructura del campo literario)**
- 168 Claude Fischler, **El (h)omnívoro (El gusto, la cocina y el cuerpo)**
- 169 Paul Ormerod, **Por una nueva economía (Las falacias de las ciencias económicas)**
- 170 Santiago Alba Rico, **Las reglas del caos (Apuntes para una antropología del mercado)**
- 171 Harold Bloom, **El canon occidental**
- 172 Michel Foucault, Gilles Deleuze, **Theatrum Philosophicum & Repetición y diferencia**
- 173 Pere Gimferrer, **Itinerario de un escritor**
- 174 Gilles Deleuze, **Crítica y clínica**
- 175 Xavier Rubert de Ventós, **Ética sin atributos**
- 176 Antonio Escohotado, **Historia elemental de las drogas**
- 177 Félix de Azúa, **Salidas de tono (Cincuenta reflexiones de un ciudadano)**
- 178 Pascal Bruckner, **La tentación de la inocencia**
- 179 Seamus Heaney, **De la emoción a las palabras (Ensayos literarios)**
- 180 Vicente Verdú, **El planeta americano**
(XXIV Premio Anagrama de Ensayo)
- 181 Jean Baudrillard, **El crimen perfecto**
- 182 José Antonio Marina, **El laberinto sentimental**
- 183 Gabriel Zaid, **Los demasiados libros**
- 184 Román Gubern, **Del bisonte a la realidad virtual (La escena y el laberinto)**
- 185 Josep R. Llobera, **El dios de la modernidad (El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental)**
- 186 Perry Anderson, **Los fines de la historia**
- 187 Edward W. Said, **Cultura e imperialismo**
- 188 Furio Colombo, **Últimas noticias sobre el periodismo (Manual de periodismo internacional)**
- 189 H. Reeves, J. de Rosnay, Y. Coppens y D. Simonnet,
La historia más bella del mundo (Los secretos de nuestros orígenes)
- 190 Oliver Sacks, **Un antropólogo en Marte**
- 191 Oliver Sacks, **Migraña**
- 192 Harold Bloom, **Presagios del milenio (La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección)**

- 193 Pierre Bourdieu, **Razones prácticas (Sobre la teoría de la acción)**
- 194 Norbert Bilbeny, **La revolución en la ética (Hábitos y creencias en la sociedad digital)**
(XXV Premio Anagrama de Ensayo)
- 195 John Ralston Saul, **La civilización inconsciente**

Inmersos en una sociedad dominada por el éxtasis de la comunicación, sólo existimos como terminales de múltiples redes: nuestro cuerpo se vuelve inútil y obsoleto, pierde su carácter de metáfora para precipitarse a una enloquecida metástasis. Caduco el drama de la alienación, deja paso a la obscenidad de lo demasiado visible, de lo que no tiene secreto, de lo enteramente soluble en la comunicación y la información: universo transparente y frío, comunicacional, saturado superficialmente y aniquilador de los espacios intersticiales. Tal delirio comunicativo apareja en el sujeto un permanente estado de fascinación y vértigo: extravierte toda subjetividad e introyecta toda objetividad, resolviendo así, de modo esquizofrénico, un mundo relacional y promiscuo donde la proximidad absoluta e instantánea de las cosas vuelve ilusoria la existencia de mundos privados... No somos más que pura pantalla, pura superficie de absorción y reabsorción de informaciones.

¿Existimos realmente?: moderna obsesión del sujeto conminado a cada momento a probar, ante sí mismo, su existencia.

Y ante nosotros, la seducción fatal de las cosas en su ineluctable objetividad, liberadas por un momento del sentido con que se las agobia, invitándonos al juego de los simulacros y las estrategias: si el discurso de la verdad es imposible, sólo las apariencias puras mantienen incólume el secreto de las cosas como regla de juego, forma iniciática, pacto simbólico sin ninguna clave interpretativa. Jean Baudrillard, uno de los pensadores franceses más provocativos y estimulantes de nuestra época, conduce su análisis social, en *El otro por sí mismo*, hasta las últimas consecuencias y, con singular agudeza, propone una serie de interrogantes acerca del mundo que nosotros, actores y espectadores en el gran teatro de la vida, afrontamos cada día. En Anagrama se han publicado las obras siguientes: *Las estrategias fatales*, *La izquierda divina*, *El otro por sí mismo*, *América*, *Cool Memories*, *La transparencia del mal*, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, *La ilusión del fin* y *El crimen perfecto*.



9 788433 900906